ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft
unter Mitwirkung von Julius Aßfalg

herausgegeben von Hubert Kaufhold und Manfred Kropp

Band 80 · 1996

HARRASSOWITZ VERLAG

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft
unter Mitwirkung von Julius Aßfalg

herausgegeben von Hubert Kaufhold und Manfred Kropp

Band 80 · 1996

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN

Gedruckt mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft
und der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Manuskripte und Besprechungsexemplare werden erbeten an
Prof. Dr. Dr. Hubert Kaufhold, Brucknerstraße 15, 81677 München.

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1996
Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen
sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: MZ-Verlagsdruckerei GmbH, Memmingen
Printed in Germany

ISSN 0340-6407

Inhalt

Anschriften der Mitarbeiter VIII

Abkürzungen IX

Beiträge

NICHOLAS ARMITAGE
The Theology of the Introduction and Sermon "De Corpore et Sanguine Christi" attributed to John Damascene 1

WERNER STROTHMANN †
Versio Harklensis – Codex D05 Cantabrigiensis 11

JOSEF RIST
Die Verfolgung der Christen im spätantiken Sasanidenreich: Ursachen, Verlauf und Folgen 17

MARTIN TAMCKE
Urmia und Hermannsburg. Luther Pera im Dienst der Hermannsburger Mission in Urmia 1910-1915 43

ERICA C. D. HUNTER
Syriac Inscriptions from al Hira (mit 4 Abb.) 66

ALAIN DESREUMAUX
Une inscription araméenne melkite sous une peinture copte du musée du Louvre (mit 1 Abb.) 82

OTTO F. A. MEINARDUS
Vorläufiger Bericht über die Bestimmung und Datierung der koptischen Mumien von Naqlûn (mit 1 Abb.) 98

MANFRED KROPP
Zur Deutung des Titels »Kəbrä nägäśt« 108

VERONICA SIX
Die äthiopischen Handschriften des Völkerkundemuseums der Universität Zürich (erster Teil) 116

MICHEL VAN ESBROECK
La Vie de Saint Jean higoumène de Saint-Serge par Joseph le Skevophylax 153

KONSTANTIN TSERETELI
Die Assyrer in der Korrespondenz des Königs Irakli II. von Georgien . 167

GABRIELE WINKLER
Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den Doxologien und dem Sanctus). Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten 177

ISO BAUMER
Das sächsische Königshaus und die Ostkirchen: die Prinzen Johann Georg (1869-1938) und Max (1870-1951) als Forscher, Sammler und Schriftsteller 201

Mitteilungen
Martiniano P. Roncaglia, Ausgewählte Bibliographie über den Christlichen Orient aus libanesischen Druckereien 228
H. Kaufhold, Einige Ergänzungen zu Band 4 der »Geschichte der christlichen arabischen Literatur« von Georg Graf 230
H. Kaufhold, »I[um] Symposium Syro-Arabicum« in Kaslīk/Libanon (12.-16. September 1995) 242
Michel van Esbroeck, Studienwoche über den Kaukasus in Spoleto (20.-26. 4. 1995) 244

Personalia (J. Aßfalg) 245

Nachrufe (J. Aßfalg, G. Winkler, H. Kaufhold) 247

Besprechungen
A. Cameron – L. I. Conrad (Hrsg.), The Byzantine and Early Islamic Near East, I., 1992 (F. Tinnefeld) 253
A. N. Papathanasiou, Οι «Νόμοι των Ομηριτών», Athen 1994 (W. W. Müller) . 256
F. S. Jones, An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity. Pseudo-Clementine Recognitiones 1.27-71, Atlanta, Georgia (M. van Esbroeck) 260
J. Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, Washington D. C. 1995 (M. van Esbroeck) 260
E. Testa, The Faith of the Mother Church. An Essay in the Theology of the Judeo-Christians, Jerusalem 1992 (M. van Esbroeck) 262
S. Brock, Bride of Light, Hymns on Mary from the Syriac Churches, Kottayam 1994 (M. Schmidt) 262
J. Reller, Mose bar Kepha und seine Paulinenauslegung, Wiesbaden 1994 (M. van Esbroeck) 265

R. van Leeuwen, Notables & Clergy in Mount Lebanon, Leiden 1994 (H. Suermann) ... 266
O. Jastrow, Lehrbuch der Ṭuroyo-Sprache, Wiesbaden 1992 (K. Tsereteli) ... 268
M. P. Roncaglia, Histoire de l'église copte, tome IV, Beyrout – Jounieh 1994 (H. Kaufhold) ... 270
La controverse religieuse et ses formes. Textes édités par A. Le Boulluec, Paris 1995 (M. van Esbroeck) ... 271
G. Haile, The Mariology of Emperor Zära Yaʿəqob of Ethiopia, Roma 1992 (M. van Esbroeck) ... 272
E. Kettenhofen, Tirdād und die Inschrift von Paikuli, Wiesbaden 1995 (M. van Esbroeck) ... 273
B. Coulie, Sancti Gregorii Nazianzeni opera. Versio armeniaca I, Turnhout 1994 (P. Bruns) ... 274
G. Winkler, Koriwns Biographie des Mesrop Maštocʿ. Übersetzung und Kommentar, Rom 1994 (P. Bruns) ... 275
Ch. Burchard (Hrsg.), Armenia and the Bible, Atlanta/Georgia 1993 (H. Kaufhold) ... 275
Čutik Halleakan. Kleine Sammlung armenologischer Untersuchungen, hg. von W. Beltz und A. Drost-Abgarjan, Halle (Saale) 1995 (H. Kaufhold) ... 277
P. Donceel-Voûte, Les pavement des églises byzantines de Syrie et du Liban, Louvain-la-Neuve 1988 (H. Kaufhold) ... 279
A. Jotischky, The Perfection of Solitute. Hermits and Monks in the Crusader States, University Park, Pennsylvania 1995 (H. Kaufhold) ... 282
B. Heyberger, Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique (H. Kaufhold) ... 284
I. Baumer, Max von Sachsen, 3 Bände, Freiburg in der Schweiz 1990-1996 (H. Kaufhold) ... 286
Horizonte der Christenheit. Festschrift für Friedrich Heyer, hg. von M. Kohlbacher – M. Lesinski, Erlangen 1994 (H. Kaufhold) ... 289
C. Wunsch (Hrsg.), XXV. Deutscher Orientalistentag 1991 in München. Vorträge, Stuttgart 1994 (H. Kaufhold) ... 291
World Guide to Religious and Spiritual Organizations, München 1996 (H. Kaufhold) ... 292
Andere bei der Redaktion eingegangene Schriften ... 294

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. NICHOLAS ARMITAGE, The Principal's House, Pelaw Leazes Lane, GB-Durham DH 1 1TB

Professor Dr. JULIUS ASSFALG, Kaulbachstraße 95/I, D-80802 München

Professor Dr. ISO BAUMER, Rue Georges-Jordil 6, CH-1700 Fribourg

Priv.-Dozent Dr. PETER BRUNS, Tippelsberger Str. 3, D-44807 Bochum

Dr. ALAIN DESREUMAUX, 83, rue Carnot, F-95360 Montmagny

Professor Dr. MICHEL VAN ESBROECK SJ, Kaulbachstraße 31a, D-80539 München

Dr. ERICA C. D. HUNTER, University of Cambridge, Faculty of Oriental Studies, Sidgwick Avenue, GB-Cambridge DB3 9DA

Professor Dr. Dr. HUBERT KAUFHOLD, Brucknerstraße 15/I, D-81677 München

Professor Dr. MANFRED KROPP, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Seminar für Orientkunde, D-55099 Mainz

Professor Dr. OTTO F. A. MEINARDUS, Stettiner Straße 11, D-25479 Ellerau

Professor Dr. WALTER W. MÜLLER, Seminar für Semitistik, Wilhelm-Röpke-Straße 6 F, D-35032 Marburg

Dr. JOSEF RIST, Pfarrgasse 2, D-82497 Unterammergau

Professor Dr. MARTINIANO PELLEGRINO RONCAGLIA, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Rue Hussein Beyhum (Zokak al-Blat), B. P. 2988, Beirut/Libanon

Dr. MARGOT SCHMIDT, Gottesackerweg 6, 85072 Eichstätt

Dr. VERONIKA SIX, Papenhuder Straße 8, D-22087 Hamburg

Professor lic. Dr. WERNER STROTHMANN †, Hasenwinkel 17, 37079 Göttingen-Hetjershausen

Priv.-Dozent Dr. HARALD SUERMANN, Platanenweg 21, D-52249 Eschweiler

Priv.-Dozent Dr. MARTIN TAMCKE, Am Küchenmoor 46, D-29320 Hermannsburg

Professor Dr. FRANZ TINNEFELD, Stolzingstraße 41, D-81927 München

Professor Dr. KONSTANTIN TSERETELI, Uznadse-Str. 2, Wohnung 46, 38002 Tbilisi/Georgien

Professor Dr. GABRIELE WINKLER, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, Hölderlinstraße 19, D-72074 Tübingen

Abkürzungen

AnBoll	=	Analecta Bollandiana
Bardenhewer	=	O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg i. B., I^2 1913, II^2 1914, III^3 1923, IV 1924, V 1932.
Baumstark	=	A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte (Bonn 1922)
BGL	=	Bibliothek der griechischen Literatur
BHG	=	Bibliotheca Hagiographica Graeca
BHO	=	Bibliotheca Hagiographica Orientalis
BK	=	Bedi Kartlisa. Revua de kartvélologie
BKV^2	=	Bibliothek der Kirchenväter, 2. Auflage
BSOAS	=	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BullSocArchCopt	=	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
ByZ	=	Byzantinische Zeitschrift
CChr.SL	=	Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout 1953 ff.
ChrOst	=	Der christliche Osten
CSCO	=	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	=	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DACL	=	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
DHGE	=	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques
DThC	=	Dictionnaire de théologie catholique
EI	=	The Encyclopaedia of Islam. New Edition
GAL	=	C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur I-II (Leiden ^{2}1943-49)
GALS	=	C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur – Supplementbände I-III (Leiden 1937-42)
GAS	=	F. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, Leiden 1970 ff.
GCS	=	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Graf	=	G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I-V = Studi e testi 118 (Città del Vaticano 1944), 132 (1947), 146 (1949), 147 (1951) und 172 (1953).

HO	=	B. Spuler (Hrsg.), Handbuch der Orientalistik
JSSt	=	Journal of Semitic Studies
JThS	=	Journal of Theological Studies
LQF	=	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LThK	=	Lexikon für Theologie und Kirche (^{2}1975 ff.)
MUSJ	=	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
OLZ	=	Orientalistische Literaturzeitung
OrChr	=	Oriens Christianus
OrChrA	=	Orientalia Christiana Analecta
OrChrP	=	Orientalia Christiana Periodica
OrSyr	=	L'Orient Syrien
OstkSt	=	Ostkirchliche Studien
PG	=	P. Migne, Patrologia Graeca
PL	=	P. Migne, Patrologia Latina
PO	=	Patrologia Orientalis
POC	=	Proche-Orient Chrétien
PTS	=	Patristische Texte und Studien (Berlin)
RAC	=	Reallexikon für Antike und Christentum
RE	=	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (Leipzig ^{3}1896-1913)
REA	=	Revue des Études Arméniennes
RGG	=	Die Religion in Geschichte und Gegenwart (^{3}1957 ff.)
ROC	=	Revue de l'Orient Chrétien
RRAL	=	Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei
ThLZ	=	Theologische Literaturzeitung
ThWNT	=	G. Kittel † – G. Friedrich (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	=	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
VigChr	=	Vigiliae Christianae
ZA	=	Zeitschrift für Assyriologie
ZAW	=	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	=	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZKG	=	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	=	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der ältesten Kirchen
ZSem	=	Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete

Nicholas Armitage

The Theology of the Introduction and Sermon "De Corpore et Sanguine Christi" attributed to John Damascene

The Introduction and Homily *De Corpore et Sanguine Christi* is taken as inauthentic by nearly every scholar of the Damascene's works. Unlike the other disputed works of John Damascene, which are disputed on the grounds of the manuscript traditions, there are really two issues to discuss here: one issue is indeed the manuscript tradition[1]; but in this case there is a second and purely theological issue as well, concerning the theology of the risen body of Christ and its relation to the eucharist. It is with this that we will be concerned in this essay.

1 It is not my purpose to tackle this aspect of the problem here, as indeed the questions involved are likely to be very difficult to resolve; however I shall give a brief summary of the general position as it was when J. M. Hoeck OSB addressed the problem in his 1951 article (Hoeck, J. M. "Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung" in *Orientalia Christiana Periodica* 17:1/2 (1951) pp. 5-60).

The work consists of an Introduction and Homily on the Eucharist. Migne (95.401) prints Lequien's Paris Text of this work, given by Migne as "Regius, n. 2428", which ascribes the Introduction (and by implication the Homily as well) to Petrus Mansur, apparently a kinsman of John whose family name was Mansur: various attempts have been made to identify Petrus further, but without success. A number of other manuscripts were known to Lequien, and it is to be given due weight that all of them (according to Lequien) ascribe the work to St John.

Hoeck cautions us that Lequien gave two locations for the Paris Manuscript which refers to Petrus Mansur (2428 [nunc. 900] and 2414 [nunc. 1261]) and moreover, Hoeck himself could not locate the manuscript to which these location numbers referred (p. 21, fn.).

Nonetheless, Hoeck disputes its authenticity even so. He suggests (p. 21) that linguistic similarities can be put down to conscious imitation, and adds that the Colophon which precedes or follow nearly all the manuscript, which says that this Chapter "is found is the most ancient manuscripts, being mutilated, and being copied from his own hand in code", raises doubts in his mind (Hoeck does not specify what those doubts are). It is my view that this issue is far from satisfactorily resolved, and that in view of the daring quality of its theology the question of the manuscript tradition is one that scholars in that field might well undertake with profit.

I. Theological problems raised by scholars in respect of 'De Immaculato Corpore'.

Hoeck, as we saw, admits that there are great similarities of language between *De Immaculato Corpore* and the rest of John's writings, but suggests they could have been consciously imitated. There is, of course, little that one can say against this, except that without other evidence of inauthenticity it is something of a speculation. Darwell Stone even goes so far as to say that there is broad theological agreement as well, despite also opting for inauthenticity on theological grounds.

However, several commentators other than Darwell Stone have claimed a further problem in ascribing *De Immaculato Corpore* to St John, by picking out (as he does) what they see as a grave error of theology that Damascene would have avoided. It is declared, both in the Introduction and in the Homily itself, that Christ's risen body is not to be identified with the eucharistic species until after they have been consumed. (It is, incidentally, worth reminding oneself constantly that the author does not say that the risen body is *absent* from the eucharist prior to the communication of the species. He merely states that it and the sacred species are not to be *identified* until after the communication of the species.)

The explanation given for this is that the body which was raised from the Tomb is a true body but not a material body, not that Christ is disembodied but that he is without blood and without flesh, and so cannot be subjected to material actions like movement, breaking, chewing and the like:

> The body incorruptible through the resurrection is not broken, nor eaten, nor drunk: and the incorruptible body does not contain blood, but nor might it properly be called flesh[2].

He goes on to cite (in a much abbreviated form) Gregory of Nazianzus' *Oration XL* 46, saying:

> "Believe that Christ the Son of God will come again with the presence of his glory to judge the living and the dead: no longer flesh, but not disembodied, by those reasons he himself knows[3], of a more divine body, in order both that he might be seen by those who murdered him, and that he might remain God beyond thickness[4].

2 τὸ διὰ τῆς ἀναστάσεως ἄφθαρτον σῶμα οὐ κλᾶται, οὔτε ἐσθίεται, οὔτε πίνεται· οὔτε αἷμα τὸ ἄφθαρτον κέκτηται σῶμα, ἀλλ' οὔτε σάρξ ἂν δικαίως ὀνομάζοιτο (95.408B-C).

3 Correcting the text in Migne to match that in *Barlaam and Ioasaph*: Migne's is untranslatable as it stands, and is probably just an error.

4 Πίστευε Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἥξειν πάλιν μετὰ τῆς ἐνδόξου αὐτοῦ παρουσίας κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· οὐκέτι μὲν σάρκα, οὐκ ἀσώματον δὲ, οἷς οἶδεν αὐτὸς λόγοις, θεοειδεστέρου σώματος, ἵνα καὶ ὀφθῇ ὑπὸ τῶν ἐκκεντησάντων, καὶ μείνῃ Θεὸς ἔξω παχύτητος (95.408C).

That is to say, that the risen body of Christ is not a dimensional 'thick'[5] body, or at least, that it is a body whose dimensions differ from those of the material world. This question occurred to Thomas Aquinas as well (*Summa Theol.* IIIa. q.76 a.6), who addresses the same problem and concludes that the risen Christ is present in the sacrament even during the time that it is subjected to material treatment. Aquinas holds that these 'dimensive qualities' (as he terms them) are concerned with the accidence of the bread and wine alone, which of course remain, and not with the risen body, which is present but not under material dimensions.

But the author of this Homily does not quite adopt this solution, though the two are not mutually exclusive, I think. He cannot accept that the sacred species are to be identified *in any way* with the risen body of Christ, which is bloodless, fleshless, outside movement or anything proper to 'thickness', that is, to spatial measurement. The sacred species cannot *be* the risen body because they are so manifestly material, and being treated in a dimensional, 'thick' way. What is a bar to us considering ourselves full participators in the resurrection[6] must, he appears to reason, also be a bar to the bread and wine.

However, Lequien is moved to deny John's authorship of *De Immaculato Corpore:*

> "For since to John religion is to decline the least from the maxims and sayings of his elders, far it would be from him to assert that the body of the Lord which rose from the dead was as outside blood as it was outside corruption. For this no Greek Father is known to have said, and it very much approaches the sense of Origen, which no one would feel more deeply or recoil from greatly than John Damascene"[7].

Darwell Stone agrees with Lequien. "There is one remarkable passage" he says "in which the contrast between the pre-resurrection and the risen body of Christ is pushed to the extent of saying that the risen body had no blood, and it appears

5 παχύτης, thick: this word is used in the same way in the third *Oration on the Holy Icons* chapter 26; Kotter III 134[66]. It seems to refer to the grossness of materiality, its limitations in comparison with pure spirit.

References to Kotter are to the volume number, page number and where relevant line number (in superscript) of the critical edition of John Damascene's writings. Kotter, P.B. "Die Schriften des Johannes von Damaskos", *Patristische Texte und Studien*, Berlin 1969ff. 5 vols. This essay cites from vol. 2 (*Expositio Fidei*) Berlin 1973, and vol. 3 (*Contra imaginum calumniatores orationes tres*) Berlin 1975.

6 Cf. Cyril of Alexandria *On John* 4.2 [PG74.362B] "This thick (πάχυ) and earthly body is sanctified through a more thick and a congenital partaking [διὰ παχυτέρας καὶ συγγενοῦς ἁγιάζεσθαι μεταλήψεως i.e. of the sacramental species] and is called to incorruption".

7 Nam cum ei religio esset a maiorum placitis et dictis vel minimum discrepere, procul aberat, ut asseret Domini corpus quod surrexit a mortuis, uti corruptionis, ita et sanguinis modo expers esse. Hoc enim Patrum Graecorum nemo effutuisse noscitur, nimiumque ad Origenis sensum accidit, quem Joanne Damasceno nullus persenserit melius vel exhorruerit magis, PG95.397/8.

to be implied that the body of Christ which is given and received in the eucharist is in the condition of the preresurrection not the risen body", citing this from St John:

> "the body that is incorruptible by means of the resurrection is not broken nor eaten nor drunk; neither does the incorruptible body possess blood, as also it would not in the proper sense be called flesh... This body and blood of our God of which we partake is corruptible, being broken and poured out, eaten and drunk"[8].

Stone is forced, rather like Hoeck, to concede that there are great similarities between this writing and the Damascene's writings, saying that "most of the teaching contained in it is of the same character as that of St. John of Damascus and lays stress, as he does, on the parallel between the Holy Ghost descending on the holy Mother of our Lord and causing her, though a virgin, to conceive her divine Son and the descent of the Holy Ghost in the eucharist whereby the bread and wine are supernaturally made to be the body and blood of Christ". Nonetheless, again like Hoeck, he cannot bring himself to accept John as the author, and guesses, though without any specific explanation, the *De Immaculato Corpore* is of later date than John's time.

The fact that the author quotes from Gregory the Theologian in order to support his view must surely, though, be taken as a mark in favour of John's authorship, because the presence of this citation in *De Immaculato Corpore* goes conclusively against Lequien's claim that "no Greek Father is known to have said this". Gregory manifestly holds that the resurrection body is outside or beyond material relations (ἔξω παχύτητος) and states clearly that it cannot be called flesh, and cannot be said to contain blood; and consequently, there is no reason to deny Johannine authorship on the grounds that there is here an error of theology that John would not have made. Above all, both Gregory and the author of *De Immaculato Corpore* could easily point to Scripture in order to support their claims:

> This I say, brethren, that flesh and blood cannot inherit the kingdom of God, nor corruption inherit incorruption[9].

There is also some justification for saying that this view is at least not contradicted by the authentic writings of St John Damascene. In *Exposition* 86 (IV 13) he cautions us:

> The body which is born of the holy Virgin is in truth body united with divinity, not that the body

8 Stone, D. *The Doctrine of the Holy Eucharist*, 2 vols London 1909, vol. 2 p. 152.

9 τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὅτι σάρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ (1 Cor. 15v20).

> which was received up into the heavens descends, but that the bread itself and the wine are changed into God's body and blood,[10]

which either indicates agreement with *De Immaculato Corpore* that the risen body remains in heaven and cannot be said to have reversed the decisive event of the Ascension in order to be materially present at the eucharist, or indicates that John wishes to emphasize that if the risen body is present in the eucharist, it is nonetheless still with Christ's Person at the right hand of the Father. Which of these is the case is not made clear, but whichever of them is preferred the line taken by the author of *De Immaculato Corpore* – that the risen body should not be identified with the material species – cannot be said to be denied by Damascene.

Likewise, although Damascene speaks of the 'deified body and blood'[11] this is once again neither a confirmation nor a denial of the theology of *De Immaculato Corpore*. On the face of it this might appear to mean that for the author of the *Exposition* the bread and wine are deified while still material and subject to material movement, whereas for the author of the Homily that cannot be. Its author would hold, I think, that this phrase refers to the fact that, as was the case in Jesus's ministry, the body and blood of the Lord are united to the divinity but are not as yet risen, and thus as yet not the recipients of the qualities of the risen body. It is a key-point of his thought that at the epiclesis the bread and wine are hypostatically united to the Word but are not to be considered as 'risen' until consumed by the communicant.

> Then it is lifted up in the hands of the priest as upon the Cross, and being broken it is distributed, and thus is buried in us, and it makes us co-incorruptible with him. For this is the boundary-point of the oeconomy. It does not corrupt in us, just as the body of the Lord did not corrupt in the tomb. But until we receive it, it is subject to all things belonging to corruption.[12]

Thus in both the ministry of Jesus and in the eucharist the material humanity of Christ is unrisen, but still deified, material and subject to material limitations though it is. When risen, its characteristics change totally, even as they do in the communicant. So the phrase "deified body" in the *Exposition* does not imply a theology inconsistent with that of the Homily. The writer of the latter believes that on the basis of his heavily emphasized parallel between the Incarnation and

10 Σῶμά ἐστιν ἀληθῶς ἡνωμένον θεότητι, τὸ ἐκ τῆς ἁγίας Παρθένου σῶμα, οὐχ ὅτι τὸ ἀναληφθὲν σῶμα ἐξ οὐρανοῦ κατέρχεται, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ὁ ἄρτος καὶ οἶνος μεταποιεῖται εἰς σῶμα καὶ αἷμα Θεοῦ, Kotter II 194[94-96].

11 *Expositıon* 86 (IV 13), Kotter II 195[155].

12 εἶτα ὑψοῦται ἐν ταῖς χερσὶ τοῦ ἱερέως ὡς ἐπὶ σταυροῦ, καὶ διαδίδοται κλώμενον, καὶ οὕτως ἐν ἡμῖν θάπτεται, καὶ συναφθαρίζει ἡμᾶς. Τοῦτο γὰρ ἐστι τὸ πέρας τῆς οἰκονομίας. Οὐ διαφθείρεται ἐν ἡμῖν, ὡς οὐ διεφθάρη τὸ τοῦ Χριστοῦ σῶμα ἐν τῷ τάφῳ. ἕως δὲ τῆς ἡμῶν μεταλήψεως πάντα τῆς φθορᾶς ὑπομένει (409C-D).

the conversion of the eucharistic species, just as Christ was God after the Incarnation and yet before his resurrection, so too the eucharistic species can be said to be deified after the conversion and yet before their resurrection within the communicant.

The disputed but by no means definitely spurious Johannine text *Barlaam and Ioasaph* chapter 19, 164[13] cites the same text from Gregory's *Oration*, but here the author has edited out Gregory's οὐκ ἔτι μὲν σάρκα, οὐκ ἀσώματον δὲ despite keeping θεοειδεστέρου σώματος, which might be argued to indicate tacit disagreement with Gregory's position. But the citation from Gregory has been considerably edited by the author of *Barlaam and Ioasaph* in a number of places beside this one, with much added to it, much removed from it, and much of it relocated, all material which is beyond reproach, for example, an exhortation to "receive [i.e. accept as true] besides this the resurrection", and a scripture-based reference to faith without works. It would be to presume far too much to regard the omission of οὐκ ἔτι μὲν σάρκα, οὐκ ἀσώματον δέ as theologically motivated, especially as θεοειδεστέρου σώματος has been retained.

This theology may cause surprise and indeed several problems of interpretation, and there certainly are some difficult questions arising from it, but that must not be allowed to influence us into ascribing the work safely to some unknown and presumably lesser theologian. It is not contradicted by the accepted authentic writings or by the disputed ones, and in the absence of other indications of inauthenticity we must at least maintain an open mind. But more importantly there is something of a matter of principle here: that a remarkable and original theological work of the patristic period should not be allowed to fall into theological obscurity simply because its authorship cannot be identified.

II. Other theological issues which merit discussion

1. The Conversion of the Elements by the epiclesis.

The originality of this little work becomes yet more apparent as we delve more deeply into its thought. The Homily *De Immaculato Corpore* presents us with an interesting interplay between the Words of Institution and the epiclesis, similar to that in the *De Fide Orthodoxa*. As in the *De Fide Orthodoxa*, it is clearly stated that the epiclesis effects something identical to the Incarnation, with the Person of the Son of God entering the womb of the Theotokos:

13 Lang, D.M. *St John Damascene: Barlaam and Ioasaph*, Loeb Classical Library (repr. 1983) p.278.

> "How then does this come about? There was the Holy Virgin, the table, having the matter of the body: then according to the angel's voice a Holy Spirit came upon her. Then the power of the Most High overshadowed her, the divine Word, the divine person [ὑπόστασις], and took for himself [προσελάβετο] flesh from her: and it lies there, as in the womb of the Virgin, on the mystic table, matter as the bread and the mix of wine and water[14].

This is then specifically linked by the author to the epiclesis, to the invocation and intervention of the Holy Spirit, for the conversion of the bread and wine:

> The Priest says, like the Angel, "In order that the Holy Spirit might intervene and sanctify and make this bread the holy body of Christ, and this cup the precious blood of the Christ".[15]

But despite this connection between the Incarnation on the one hand, and the epiclesis and conversion on the other, the author of the Homily has, like John, a prominent place for the Words of Institution as well. He describes how it was by the Words of Institution that Christ made the first eucharistic conversion, at the Last Supper:

> Taking bread and a cup of wine and water, he gave thanks and blessed, and said: 'This is my body'. And in place of the natural oeconomy [i.e. digestion], the bread and the wine and water became his body and blood through his word[16].

Like St John in the *Exposition*, the author of the *De Immaculato Corpore* seems to hold that the conversion was effected by the Words of Institution at the Last Supper but is effected by the epiclesis at every subsequent eucharist, although he does not perhaps bring out the link between them as clearly as John does in the *Exposition*. In both cases, the epiclesis appears to invoke a power of conversion comparable to that of the Incarnation, and the Words of Institution at the Last Supper prove that this divine power is at work in the eucharist.

2. Further acts of conversion following the epiclesis.

We have already noted that the *De Immaculato Corpore* advances a theory of gradual conversion apparently beginning before the epiclesis, and concluding after the sacred species have been distributed and consumed by the faithful. This

14 Πῶς οὖν γέγονεν; ἐκει ἦν ἡ ἁγία Παρθένος ἡ τράπεζα, ἔχουσα τὴν ὕλην τοῦ σώματος· εἶτα κατὰ τὴν τοῦ ἀγγέλου φωνὴν Πνεῦμα ἅγιον ἐπῆλθεν ἐπ' αὐτήν. Τότε ἡ δύναμις τοῦ Ὑψίστου αὐτῇ ἐπεσκίασεν, ὁ Θεῖος Λόγος, ἡ θεία ὑπόστασις, καὶ προσελάβετο ἐξ αὐτῆς σάρκα· καὶ ὧδε κεῖται, ὡς ἐν γαστρὶ τῆς Παρθένου, ἐν τῇ τραπέζῃ τῇ μυστικῇ, ὕλη ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος κρᾶμα (95.409B).

15 Φησὶν ὁ ἱερεὺς, ὡς ὁ ἄγγελος, Ἵνα ἐπιφοιτῆσαν Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἁγιάσῃ, καὶ ποιήσῃ, τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον σῶμα ἅγιον Χριστοῦ, καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τίμιον Χριστοῦ (95.409C).

16 Λαβὼν γὰρ ἄρτον καὶ ποτήριον ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος, ηὐχαρίστησε καὶ ηὐλόγησε, καὶ εἶπε· *Τοῦτό μού ἐστι τὸ σῶμα*. Καὶ ἀντὶ τῆς φυσικῆς οἰκονομίας, ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος σὺν ὕδατι διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ γέγονε σῶμα καὶ αἷμα αὐτοῦ (95.408B).

theory is not to be found or even hinted at – positively or negatively – in the 'authentic' writings of the Damascene.

Despite stating that the risen body cannot be said to be present in the unconsumed sacrament, on the grounds that it is subject to material treatment, the author of *De Immaculato Corpore* undoubtedly holds, as we saw earlier, that the action of the Holy Spirit following the epiclesis converts the bread and wine into the body and blood of Christ. It is clear from this work that the author sees the bread and wine as, at this stage, in the same position as the flesh of the infant Jesus. There is even said, as we just saw, to be a hypostatic union of sacrament and God the Word:

> Then the power of the Most High overshadowed her, the divine Word, the divine person [ὑπόστασις], and took for himself [προσελάβετο] flesh from her: and it lies there, as in the womb of the Virgin, on the mystic table, matter as the bread and the mix of wine and water.[17]

But like the flesh of the infant Christ, the sacred species hypostatically united to the Word are corruptible and material, capable of hurt and moving in a material sphere, that is to say, still without resurrection. Indeed, they bear no relation to Christ's risen body whatsoever, except such relation as might be said to have existed between the risen body and the infant body. The one must, clearly, be changed into the other, and the author selects the simplest explanation of how this comes about: just as the infant body became a risen one through being first crucified and then raised, so too must the sacred species be crucified and raised. The problem here is how to explain the unity of the two risen bodies thus produced, the question to which the Homily as a whole is addressed.

The author uses the analogy of an *infant* – an analogy which John uses in a different but not wholly different context in *De Duabus Voluntatibus 9* – twice in this work, and in two ways. First, he applies it to our relation to Christ. If an infant applies the powers of eating and drinking to food, that food then becomes subject to those powers and is conformed to them, the nature of the infant works an increase in its body by applying its natural economy to the food: the food no longer subsists according to its own principles alone, but according to those of the infant. The eucharistic body of Christ has this effect on us (95.406 AB). It 'consumes' us, making us concorporal (σύσσωμοι) with Christ because the principles of His nature are applied to us. We thus become the body of Christ, ever increasing; and He is our head in as much as He the principle of our new state.

Second, the author applies the analogy to the sacred elements in their relation to Christ. This time, the analogy is taken back to birth: it is not the application

17 τότε ἡ δύναμις τοῦ Ὑψίστου αὐτῇ ἐπεσκίασεν, ὁ Θεῖος Λόγος, ἡ θεία ὑπόστασις, καὶ προσελάβετο ἐξ αὐτῆς σάρκα· καὶ ὧδε κεῖται, ὡς ἐν γαστρὶ τῆς Παρθένου, ἐν τῇ τραπέζῃ τῇ μυστικῇ, ὕλη ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἐξ οἴνου καὶ υδατος κρᾶμα (95.409B).

of the natural economy but the constituting of the bread and wine as possessing these powers actively, not merely as passive recipients of it.

> For the seed of its father is a certain beginning of the constitution of the body of the infant. Nourishment is gained from the blood of the mother, and a change occurs from underlying matter into an organic body, according to the power given to the nature from the Creator of our nature and power, and thus flesh and blood, and bone, and the rest of the members are set up together through attractive, retentive, nutritive and digestive powers: and in such a manner the supplementation [προσθήκη, an addition; aid, assistance], through the body of the infant, through the digestive, attractive, retentive and nutritive powers, makes for itself the increase of the body. And so therefore also in the increase of the body of the Lord can be discerned all the divine oeconomy of his enfleshment, and crucifixion, and burial, and resurrection, and incorruptibility[18].

Not only, then, does the epiclesis result in the overshadowing of the sacred species by the Holy Spirit, but the (second) elevation of the host and the distribution result in the crucifixion of the bread and wine united with Christ's divine Person and its burial, undergoing a resurrection within the faithful – as we saw earlier. The sacred elements are not consumed in this liturgical economy, but incarnated, hypostatically united to Christ, just as his earthly body was, not this time thinking of the increase of the body through eating, but of the initial constitution of the very principles of the body by which it can be said to be that of the Word. The author distinguishes between a kind of 'core' body that has the power of assimilation, and body that has been assimilated by its powers: the former is the sacrament, the latter the communicants. The sacrament is constituted as this core body by the liturgical consecrations – and even less is it possible to pin-point the 'moment of consecration' in the *De Immaculato Corpore* than it is in the authentic writings, for in the *De Immaculato Corpore* it is a process which takes place over some time, and which requires more than one liturgical 'event' – whereas the communicants are assimilated, by the powers which thereafter reside in the sacrament, to Christ's body.

This 'power', likened to the nutritive and other natural powers of a human body, is the power to make us incorruptible. "Then" writes the author of the Homily "it is elevated in the hands of the priest, as on the Cross; and being broken it is distributed, and thus is laid to rest in us, and we are made incorruptible together with it", since Christ's body did not corrupt in the tomb, but was

18 Ἐφ ἡμῶν γὰρ ἡ σπορὰ τοῦ πατρὸς ἀρχή τίς ἐστι τῆς τοῦ σώματος τοῦ βρέφους συστάσεως· χορηγεῖται δὲ τροφὴ ἐκ τῶν τῆς μητρὸς αἱμάτων καὶ γίνεται μεταβολὴ τοῦ ὑποκειμένου ὑλικοῦ εἰς ὀργανικὸν σῶμα, κατὰ τὴν δοθεῖσαν τῇ φύσει δύναμιν παρὰ τοῦ Δημιουργοῦ τῆς φύσεως ἡμῶν καὶ δυνάμεως, καὶ οὕτω σάρξ καὶ αἷμα, καὶ ὀστέα, καὶ τὰ λοιπὰ τῶν μελῶν συνίσταται δι' ἑλκτικῆς καὶ καθεκτικῆς καὶ ἀλλοιωτικῆς, ἤτοι θρεπτικῆς δυνάμεως· ὁμοίως καὶ ἡ διὰ τῆς βρώσεως τοῦ σώματος προσθήκη, διὰ τῆς θρεπτικῆς ἤτοι ἑλκτικῆς, καὶ καθεκτικῆς, καὶ ἀλλοιωτικῆς δυνάμεως τὴν αὔξησιν ποιεῖται τοῦ σώματος. Ἔδει οὖν καὶ ἐν τῇ ἐπαυξήσει τοῦ Κυριακοῦ σώματος θεωρῆσαι πᾶσαν τὴν θείαν οἰκονομίαν τῆς αὐτοῦ σαρκώσεως, καὶ σταυρώσεως, καὶ ταφῆς, καὶ ἀναστάσεως, καὶ ἀφθαρσίας (95.409A).

raised (95.409C). The bread, being at last perfectly changed and rendered *factitive*, as it were, as the core body of Christ, the faculties of assimilation being given to it, makes us whom it touches like to itself.

In what sense does this make us Christ's body – in what sense are we 'consumed'? The identification of the action of the eucharist with incorruptibility, made by the author, most naturally reminds of Maximus the Confessor's carefully laboured point:

> We do not become this body through the loss of our own bodies; nor again because Christ's body passes into us hypostatically or is divided into members; but rather because we conform to the likeness of the Lord's flesh by shaking off the corruption of sin. For just as Christ in his manhood was sinless by nature both in flesh and soul, so we too who believe in him, and have clothed ourselves in him through the Spirit, can be without sin if we so choose[19].

Maximus seems the right background against which to interpret this text (particularly if it is by John). The action of the eucharist is the granting of incorruptibility, just as the action of the epiclesis is (eventually) the granting of incorruptibility to the host. Obviously, the difference between us as the body and he bread as the body is that while we are consumed, we do not then have the power to transmit that incorruptibility to others, although this is not spelled out by the author. He, like John in his *Third Speech on the Icons*, would doubtless point to the fact that we are not hypostatically united, unlike the bread and wine.[20]

We should note that the analogy of the infant, as used of the eucharist at any rate, is put to a different use here from that in the *Exposition* (or anywhere else, for that matter). In the *Exposition*, the analogy is used to show how the elements are to be regarded as at one with Christ, as with Gregory of Nyssa (*Or. Cat.* 37). In the *De Immaculato Corpore* the elements are thus shown to be converted gradually, and to be given a power to render the recipient incorruptible, an emphasis comparable to one found by McPartlan (following de Lubac) in Augustine's thought[21]. In the *Exposition* John nonetheless to some extent stands apart from Gregory of Nyssa in emphasizing the hypostatic union, the aspect of the *Incarnation* of the bread and wine rather than just the assimilation by eating; but no one comes close, to the best of my knowledge, to the extraordinary theory of the *De Immaculato Corpore*. Whether or not it is by John – and I see no way at the moment of proving its authenticity or of disproving it either – it is certainly testimony to an original mind of great subtlety.

19 *Second Century on Theology* 84. Translation as in the *Philokalia* ed. Palmer, Sherrard and Ware, 3 vols, London 1981, vol. 2 p. 158f.

20 Chapter 26; Kotter III 134^{59-62}.

21 P. McPartlan, *The Eucharist Makes the Church* (T&T Clark 1993), p. 4, where he draws our attention to the theme of "eater being eaten", and pp. 54 n. 16, 55, 67-72 where he makes use of *Conf.* 7,10,16 (PL32.742): "*nec tu me in te mutabis, sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in* "

Werner Strothmann (†)

Versio Harklensis – Codex D05 Cantabrigiensis[1]

Die syrischen Christen haben schon früh die Schriften des Neuen Testaments in ihre Sprache übersetzt, zunächst die Evangelien (Codex Sinaiticus[2], Codex Curetonianus[3]) und bald danach das gesamte NT in der Peschitta[4]. Im Jahre 616 hat Thomas aus Harqel »mit großer Genauigkeit und Sorgfalt«[5] den Text der Peschitta verbessert; er hatte syrische und griechische Sprache in dem berühmten Aphthonia-Kloster in Qeneschrin studiert und wurde im letzen Jahrzehnt des 6. Jh.s Metropolit von Mabbug (Hierapolis). Der melchitische Metropolit Domitianus vertrieb ihn im Jahre 599 mit Hilfe des Kaisers Maurikios[6]. Thomas fand Zuflucht im Antonius-Kloster (Enaton) bei Alexandria. Hier konnte er seine Arbeit an der Übersetzung beenden; sie erhielt den Namen Harklensis nach seinem Geburtsort[7]. Am Rande fügte er Varianten aus den anderen syrischen Übersetzungen und aus der griechischen Handschrift D05, dem Codex Bezae Cantabrigiensis aus dem 6. Jh., hinzu. Warum er diese griechische Handschrift hinzufügt, gibt er nicht an. Wir können es nur vermuten. Vielleicht wollte

1 Dieser Aufsatz wurde auf dem XXVI. Deutschen Orientalistentag in Leipzig am 27. 9. 1995 von Herrn Ass. K. Johannes – Göttingen verlesen. Wir haben in Leipzig unserem Beitrag den folgenden Titel gegeben: »Ertrag und Probleme einer kritischen Edition der Versio Harklensis des NT«. Bei der Vorstellung unserer kritischen Edition, die wir derzeit erarbeiten, auf dem Orientalistentag haben wir auch auf die Ergebnisse unserer Untersuchungen Bezug genommen, die wir in unseren Beiträgen in den Festschriften für Julius Aßfalg und Carsten Colpe mitgeteilt haben (s. Anm. 7).

2 A. S. Lewis (Ed.), The Old Syriac Gospels or Evangelion Da-Mepharreshe being the Text of the Sinai or Syro-Antiochene Palimpsest, London 1910.

3 F. C. Burkitt (Ed.), Evangelion Da-Mepharreshe. The Curetonian Version of the Four Gospels, Cambridge 1904.

4 The New Testament in Syriac, London 1920. Ph. E. Pusey – G. H. Gwilliam, Tetraevangelium sanctum iuxta simplicem Syrorum versionem, Oxford 1901.

5 Kolophon des Mt-Evangeliums.

6 J.-B. Chabot, Chronique de Michel le Syrien, II, (Paris 1910), 391. J. B. Abbeloos – Th. J. Lamy, Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum I, Lovanii 1872, 267-276. J. S. Assemani, Bibliotheca Orientalis II, (Rom 1719/28), 90-95. E. Barsaum, Ktobo d-berule bdire d-al mardut yulphone suryoye hdire, [Geschichte der syrischen Literatur], Qamischli 1967, 357f. [syrisch]; Histoire des Sciences et de la Littérature Syriaque, Glane/Losser ^{4}1987, 276f. [arabisch].

7 W. Strothmann, Die Handschriften der Evangelien in der Versio Heraclensis, in: Lingua restituta orientalis. Festgabe für Julius Aßfalg, hg. v. Regine Schulz und Manfred Görg, (= Ägypten und Altes Testament, Bd. 20), Wiesbaden 1990, 367-375.

W. Strothmann, Die syrische Übersetzung der Bibel, in: Tradition und Translation, Festschrift fur Carsten Colpe, hg. v. Christoph Elsas u. a., Berlin 1994, 344-355.

Thomas sie als gleichrangig mit Θ038 Koridethi und den syrischen Versionen: Curetonianus, Syro-Sinaiticus und Peschitta (Scsp) einordnen, die er für seine Neuübersetzung herangezogen hat. Vielleicht wollte er damit auch ihren syrischen Ursprung beweisen.

J. White[8] hat diese Übersetzung nach der Handschrift Oxford, New College 333[9] in 4 Bänden herausgegeben und die Asterisken und Obelen dieser Handschrift in seinen Text übernommen, obwohl er sie nicht erklären konnte. Das gelang erst G. Zuntz[10]: dieser zeigte, daß sie Auslassungen andeuten. Wenn Wörter oder Wortteile im syrischen Text diese Zeichen erhalten, dann fehlen sie im griechischen. Leider wird dieser Grundsatz nicht einheitlich durchgeführt. Einmal stehen sie im Text, das andere Mal aber bei gleichem Wortlaut nicht. Wann sie gesetzt werden und wann nicht, können wir nicht erkennen. Ihre Anzahl ist in jeder Handschrift verschieden: von den 30 Handschriften, die für unsere textkritische Edition benutzt wurden, haben 7 diese Zeichen: im Text der 4 Evangelien sind es 29 in Vat. Syr. 267, 40 in Vat. Syr. 268, 19 in Ming. 124, 28 in Chester Beatty 703, 56 in Oxford New College 333, 6 im Fragment Brit. Libr. Add. 7163 und 3 im Lektionar Roma Barb. Or. 3. Ebenso gibt es in den biblischen Büchern merkwürdige Unterschiede: in den 4 Evangelien sind es zusammen 61 und in Acta 69. In den ersten 6 Kapiteln des Mt.-Evangeliums müßten fast 30 dieser Zeichen gesetzt werden, im Text aber sind es nur 3, nämlich in 1:11; 4:20 und 5:27. Der Asteriskus in 1:11 hat eine besondere Form, die bei den Schreibern beliebt ist: die mit einem Asteriskus versehenen Wörter füllen eine ganze Zeile aus. Diesen Asteriskus gibt es aber nur in der einen Handschrift, die White benutzte, und von ihm übernahmen ihn alle Herausgeber des griechischen NT-Textes. Bei diesem Befund waren wir gezwungen, jeden Asteriskus in jeder Handschrift zu untersuchen und sind zu folgendem Ergebnis gekommen: alle Asterisken stehen in allen Handschriften nicht in der Schreibzeile, sondern meist darüber und gelegentlich darunter. Die Schreiber der Handschriften haben also beim Schreiben für diese Zeichen keinen Platz frei gelassen. Sie wurden erst später hinzugefügt

8 J. White, Sacrorum Evangeliorum Versio Syriaca Philoxeniana, I. Mt Mk, Oxonii 1778; II. Lk Jo, Oxonii 1778; Actuum Apostolorum et Epistolarum tam Catholicarum quam Paulinarum Versio Syriaca Philoxeniana I, Oxonii 1799; II. Oxonii 1803.

9 Diese aus dem 12./13. Jh. stammende Handschrift hat viele Lesarten, die in den anderen Handschriften nicht vorkommen. Z. B. Mt 19:28 ܒܬܓܕܫܬܐ = εν τη παλιγγενεσια. Für dieses syrische Wort gibt Thesaurus Syriacus 267 nur diese Stelle als Beleg an. – Jede andere Handschrift wäre für die Erstedition geeigneter gewesen und hätte manchen Irrweg der Forschung verhindert.

10 G. Zuntz, The Ancestry of the Harklean New Testament, The British Academy, Supplement Papers VII, (London 1945).
Ders., Études Harkléennes, in: Revue Biblique 57, (Paris 1950), 550-581.
Ders., Die Subscriptionen der Syra Harclensis, in: ZDMG 101, (Wiesbaden 1951), 174-196.

von Lesern, die diese Zeichen schätzten, weil sie in der Syr-Hex.[11] benutzt wurden, um in die Septuaginta-Übersetzung die Varianten von Aquila, Symmachos und Theodotion einfügen zu können. Sie stammen also nicht von Thomas und müssen in allen griechischen Ausgaben des NT getilgt werden. In der im Jahre 1993 gedruckten NA[27]-Ausgabe sind es über 200, die dort als Doppelasterisken ** von den anderen Asterisken unterschieden werden. Also hat im Jahre 1627 Louis de Dieu als erster Herausgeber eines Harklensis-Textes[12] schon richtig gehandelt: »De Dieu left out the asterisks which the text of manuscript contains.«[13]

Nach der Beseitigung der Asterisken ist der Weg frei geworden für eine wissenschaftliche Würdigung dieser Übersetzung.

Thomas hat einige Wörter der Peschitta durch Synonyma ersetzt und Verbesserungen durchgeführt. Eine Liste der Synonyma-Änderungen werden wir aufstellen, wenn alle Harklensis-Texte ediert sind. Schon jetzt aber kann gesagt werden, daß ܫܟܚ in der Bedeutung von »finden« und ܡܨܝ von »können« benutzt wird. Diese Änderungen hat die Harklensis mit der Syr-Hex. gemeinsam.

Thomas übernahm griechische Wörter aus seinen Vorlagen, die in einem eigenen Kapitel in der Einleitung unserer Edition zusammengefaßt werden.

Bei der Schreibung der Eigennamen wird deutlich, daß die Schreiber ihre Vorlage nicht gelesen haben, sondern daß sie ihnen diktiert wurde. Deshalb schreiben wir im Text unserer Ausgabe die Eigennamen in der für die syrische Sprache üblichen Form und sammeln die anderen Schreibweisen in einem eigenen Kapitel.

Im Kolophon, der in 9 Handschriften enthalten ist, heißt es, daß Thomas bei seiner Übersetzung der Evangelien griechische Handschriften benutzt habe, deren Varianten er notiert hat. In einigen Handschriften, z. B. in Oxford, New College 333, werden drei, in anderen zwei und in einer eine Handschrift genannt[14]. Die meisten der mehreren hundert Varianten des Harklensis-Textes stammen aus der Handschrift Θ038 Koridethi und eine beträchtliche Anzahl aus D05, die den sog. Western-Text enthält und sich deutlich von den anderen Handschriften unterscheidet[15]. In den vier Evangelien sind es 93, davon im Text 33 und am Rande 60. »In Acts occasional readings in the text and particularly items in the margin present some of the most important testimonies to the ›Wes-

11 A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922, 186-188. Henricus Middeldorpf, Codex Syriaco – Hexaplaris II, Berlin 1835.

12 L. de Dieu, Critica sacra, Amsterdam 1693, 765-861

13 A. Vööbus, The Apocalypse in the Harclean Version, CSCO 400, Subs. 56, (Louvain 1978), 24.

14 A.Vööbus, New data for the solution of the problem concerning the Philoxenian version, in: Spiritus et Veritas, Festschrift für Kundzins, Eutin 1953, 169-186.

15 F. H. Scrivener, Bezae Codex Cantabrigiensis, Cambridge 1864.

tern text‹.«[16] Thomas muß diese beiden Handschriften in seinem Kloster benutzt haben. Vielleicht befanden sie sich dort schon vor seiner Zeit.

Cod. D05 ist bilingual – griechisch und lateinisch (Cod. d)[17]. Der lateinische Text stammt nicht aus einem uns bekannten lateinischen NT-Codex, sondern ist wahrscheinlich für diese Handschrift eigens übersetzt worden[18]; er enthält grammatische Fehler und hat einen volkstümlichen Stil, der so klingt, als stamme er aus einer entfernten Provinz. Da aber die lateinische Sprache für die christliche Theologie eine große Bedeutung hat, soll doch wohl diese lateinische Übersetzung den eigenwilligen Varianten der Handschrift D05 einen ökumenischen Charakter verleihen. Der griechische Text D05 hat einen alexandrinischen Dialekt und viele Hinzufügungen[19]; er wird in Alexandria verfaßt sein. Wir wissen nicht, wie lang der Zeitraum ist zwischen der Abfassung von D05 im 6. Jh. und der Vollendung der Harklensis im Jahre 616 – es können Jahre, aber auch Jahrzehnte gewesen sein. Es kann sich um ein Lehrer-Schülerverhältnis bei den Verfassern handeln; auch ist es möglich, daß Thomas beide Schriften, D05 und Harklensis, verfaßt hat. Denn solche außergewöhnlichen Varianten wie in D05 und am Rande der Harklensis wären am einfachsten zu erklären und zu verstehen, wenn eine Person beide verfaßt hätte.

Thomas hat am Rande eine große Anzahl von Varianten aus D05 aufgezeichnet, die aus der mündlichen Tradition des 2.-6. Jh.s stammen und mit dem Bibeltext verbunden, harmonisiert wurden. Diese Methode der Textverarbeitung benutzte auch Markion, sie ist auch schon vor Markion nachweisbar. Bei den Anmerkungen war Vollständigkeit nicht das Ziel des Thomas. So übernahm er nicht die vier aus dem Curetonianus stammenden Hinzufügungen (Interpolationen): Mt 1:16[20], 20:28[21]; Lk 2:48[22] und 12:42[23]. Andererseits können wir heute, da das uns vorliegende Exemplar von D05 inzwischen stark zerstört wurde, durch die Randbemerkungen bei Thomas Lücken in D05 ausfüllen: Z. B. Jo 2:3 οτι συνετελεσθη ο οινος του γαμου, weil der Wein des Festes verbraucht war.

Nach dem Jahre 616 ist diese Handschrift D05 für Jahrhunderte verschollen. Im Jahre 636 eroberten die Muslime Antiochia und im Jahre 642 Alexandria. Deshalb hat D05 auch keine andere Handschrift außer Φ043[24] beeinflussen

16 A. Vööbus, The Apocalypse in the Harclean version, 10.
17 Latin version ... on separate pages in uncial characters, Scrivener VII.
18 Scrivener, XXXV-XLV.
19 Scrivener, XLIX-LVII.
20 virgo.
21 cf. Lk 14:8-10
22 καὶ λυπουμενοι
23 ο αγαθος
24 P. Batiffol, Evangeliorum Codex Graecus Purpureus Baretinus, in: Mélanges d'Archéologie et d'Histoire, Paris 1885, 358-376. Die angekündigte Textedition ist nicht erschienen. Bei Nestle-

können. Den harmonisierten Text von D05 haben aber die Kopten im sahidischen Dialekt übernommen. Schon im Jahre 1810 wies Zoega in seinem Katalog[25] darauf hin. Und in einem von O. F. Fritzsche und Eb. Nestle unterschriebenen Abschnitt heißt es, daß »diese Version eine der wichtigsten des NT.s und vielleicht bestimmt ist, die gegenwärtig herrschenden Anschauungen vom ›western-text‹ umzustoßen«[26]. Und in einer sahidischen Handschrift, die aus dem 4. Jh. stammen soll, ist die Apostelgeschichte in harmonisiertem Text enthalten[27]. Im Jahre 1827 hat D. Schulz ›De Codice D Cantabrigiensi‹, die Varianten aus den orientalischen Übersetzungen des 4.-7. Jh.s zusammengestellt: Syr Peschitta 8, Harklensis im Text 3, Harklensis am Rande 64, Sahid 34, Aeth 3, Copt 2[28].

Nachdem fast ein Jahrtausend vergangen war, tauchte die Handschrift D05 wieder auf. Endlich, im Jahre 1546, kam sie zum Vorschein: auf dem Konzil in Trient zitierte der Bischof von Clermont Jo 21:22 sic manere = μενειν ουτως in der Textform, die nur von D05 bezeugt wird[29].

Hier können wir erkennen, wie bei der Zusammensetzung von D05 harmonisiert wurde: Dieser Vers lautet in deutscher Übersetzung: »Wenn ich (Jesus) will, daß er bleibt, bis ich komme, was geht es dich (Petrus) an?« Diesen Vers hat die mündliche Tradition mit dem Vers 1. Kor. 7:40 sic manere = ουτως μεινη harmonisiert, so daß wir in D05 diesen Vers jetzt so lesen: »si eum volo sic manere usque dum venio quid ad te«[30]. Zur Ehre von Thomas muß hier hinzugefügt werden, daß er dieses Wort aus D05 nicht übernommen hat. Hier hatte er sicher theologische Bedenken, und außerdem ist dieses Wort keine Empfehlung für eine kanonische Anerkennung von D05, die doch Thomas nach unserer Meinung anstrebte. D05 »ist aber kein Zeuge für den Wortlaut der Evangelien«[31].

Im Jahre 1581 fand der Humanist Theodor Beza diesen Codex D05 in Lyon und schenkte ihn der Academia Cantabrigiensis. In dem Widmungsschreiben erwähnte er, daß diese Handschrift einige (aliquot) Jahre in Lyon im Kloster St. Irenaeus gelegen habe. Im Dankschreiben antwortete die Akademie, diese Handschrift verdiene magna observatio[32].

Aland, NT Graece, Stuttgart [27]1993, S. 693, hat die Handschrift die Bezeichnung Tirana, Staatsarchiv Nr. 1. Nach Angaben anderer Autoren befindet sie sich im Athos-Kloster Chiliandariou.

25 G. Zoega, Catalogus Codicum Copticorum Manuscriptorum ..., Romae 1810.

26 O. F. Fritzsche/Eb. Nestle, Ägyptische Bibelübersetzungen, in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd. 3, (Leipzig 1897), 86.

27 F. Hintze – H.-M. Schenke, Die Handschriften der sahidischen Apostelgeschichte (P 15 926), TU 109, Berlin 1970.

28 D. Schulz, De Codice D Cantabrigiensi, Vratislaviae 1827, 22-33.

29 Scrivener, VIII.

30 Scrivener, 159.

31 H. J. Vogels, Die Harmonistik im Evangelientext des Codex Cantabrigiensis, TU 3, Bd. 6, Heft 1 a, (Leipzig 1910); außerdem D. J. Chapman, The Diatessaron and the western text of the Gospels, in: Revue Bénédictine 29, (Abbaye de Maredsous/Belgique 1912), 233-252.

32 Scrivener, VI.

Die zweite Handschrift, die Thomas benutzte, ist Θ038 Koridethi; sie ist die beste Handschrift der Textform von Caesarea[33]. Ihre Varianten bleiben im normalen Rahmen; es gibt auch einige Hinzufügungen: Mt 8:13 und Lk 7:10 oder Mt 28:18 und Jo 20:21 unter dem Einfluß der Peschitta oder Umstellungen Mt: 14:24 unter dem Einfluß von Curetonianus und Peschitta.

Nachdem Thomas seine Übersetzung beendet hatte, wurde Θ038 nach dem Osten gebracht: So war sie im Jahre 629 in Maipharkin (Martyropolis) und erreichte zur Jahrtausendwende Georgien. Erst im Jahre 1859 entdeckte sie ein höherer russischer Offizier im Kloster Koridethi, und Pastor Beermann, der damals eine der deutschen evangelischen Gemeinden in Georgien verwaltete, sorgte dafür, daß sie in das Museum zu Tiflis gebracht und wissenschaftlich untersucht wurde.

Thomas ist der erste, der Bibelvarianten in syrischer Sprache gesammelt hat; außerdem ist er ein wichtiger Zeuge, der im 6. Jahrhundert D05 ausführlich zitiert. Die koptischen und syrischen Christen kannten also den Wortlaut von D05. Während heute diese Handschrift als western text eingestuft wird, würden die koptischen und syrischen Zeugnisse aus der Frühzeit genügen, um sie als eastern text zu kennzeichnen.

33 B. H. Streeter, The Four Gospels, London 1926, 79-108.

Josef Rist

Die Verfolgung der Christen im spätantiken Sasanidenreich: Ursachen, Verlauf und Folgen[1]

Zu keiner Zeit erfreute sich die Situation der christlichen Gemeinden im spätantiken Sasanidenreich eines besonderen Interesses der Kirchengeschichtsforschung[2]. Die Hintergründe dieser erstaunlichen Minderbewertung einer der ältesten christlichen Kulturen außerhalb des Römischen Reiches sind sicherlich vielfältig. Neben dem durch sprachliche Barrieren erschwerten Zugang zum Quellenmaterial dürfte jedoch auch die besondere Situation der persischen Kirche im Verhältnis zum sasanidischen Staat eine bedeutsame Rolle spielen: Während der rund vierhundertjährigen Herrschaft der Dynastie wechseln sich Phasen eines toleranten Umgangs des Staates mit seinen christlichen Untertanen ab mit Zeiten verbissener Verfolgung jeglicher christlicher Lebensäußerungen. Daher läßt sich die Lage der Christen im persischen Imperium nur schwer in das aus der Kirchengeschichte des Römischen Reiches bekannte Schema der Beziehungen zwischen staatlicher Autorität und christlicher Glaubensgemeinschaft einordnen[3].

Im Gegensatz zu den in den ersten drei Jahrhunderten nachweisbaren Verfolgungen von Christen im Römischen Reich kann im Falle Persiens gerade nicht – über einen längeren Zeitraum betrachtet – von einem das Christentum aus weltanschaulichen Gründen verfolgenden Staat gesprochen werden. Eine der sogenannten Konstantinischen Wende vergleichbare Entwicklung fand hier ebenfalls nicht statt. In Persien kam es bis zum Ende der sasanidischen Herrschaft im

1 Der Beitrag ist die erweiterte und mit Literatur versehene Fassung eines anläßlich der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft am 26. 10. 1994 in Bamberg in der Sektion ›Kunde des Christlichen Orients‹ gehaltenen Vortrags.

2 Zur marginalen Behandlung des persischen Christentums vgl. etwa K. Baus, Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche. In: H. Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte I, Freiburg 1962, 417f. sowie K. Bihlmeyer, H. Tüchle, Kirchengeschichte I, Paderborn[18] 1982, 220f. Auch für den Bereich der Iranistik muß Schippmann in seiner Darstellung des Forschungsstandes feststellen, daß »nach dem Ende des 2. Weltkrieges die Sasaniden in der Forschung nicht so ›in Mode‹ waren« (K. Schippmann, Grundzüge der Geschichte des sasanidischen Reiches, Darmstadt 1990, 2).

3 Auf diesen Umstand machte insbesonders der in Oxford lehrende Syrologe Sebastian Brock aufmerksam. Vgl. S. Brock, Christians in the Sasanid Empire: A Case of Divided Loyalties. In: St. Mews (Ed.), Religion and National Identity, Oxford 1982, 2f. (nachgedruckt in: ders., Syriac perspectives on late antiquity, London 1984, VI).

7. Jahrhundert zu keiner von den Führungspositionen des Reiches ausgehenden Christianisierung des Staatswesens, wie sie etwa durch die Folgen der Mailänder Vereinbarung (313) bzw. die Konversion des armenischen Königs Tiridates III. Anfang des vierten Jahrhunderts für das Römische Reich bzw. das Persien benachbarte Armenien ermöglicht wurde[4].

Aufgrund dieser Faktoren muß die Situation der Christen im spätantiken Sasanidenreich das besondere Interesse des Kirchenhistorikers finden. Stellt sie doch in ihrer historischen Ausprägung ein mögliches Paradigma des Verhältnisses staatlicher Gewalt und religiöser Institution dar, welches bis heute das Leben zahlreicher Christen des Vorderen Orients nachhaltig prägt und bestimmt[5]. Vor diesem Hintergrund bietet jede Beschäftigung mit dem Christentum im spätantiken Perserreich über den historischen Diskurs hinaus auch eine Bereicherung der Perspektiven christlicher Existenz in der Gegenwart.

1. Die Ursprünge des Christentums

Die Anfänge des Christentums auf dem Territorium des Perserreiches liegen weitgehend im dunkeln. Wohl wurden verschiedentlich Versuche unternommen, Licht in das Dickicht der beiden ersten Jahrhunderte christlicher Verkündigung am östlichen Rand des Römischen Reiches zu bringen, doch müssen bis heute viele der vorgelegten Forschungsergebnisse dem Bereich der Mutmaßungen zugeordnet werden[6].

Von den gesicherten Erkenntnissen seien einige, für unsere Fragestellung wesentliche Punkte festgehalten. So darf als geographischer Ausgangspunkt des neuen Glaubens im Perserreich die Adiabene gelten, eine Landschaft, die sich für die christliche Mission aufgrund ihres hohen jüdischen Bevölkerungsanteils und der Konversion des dortigen lokalen Herrscherhauses zum Judentum im ersten nachchristlichen Jahrhundert in besonderer Weise anbot[7]. Von diesem Ter-

4 Zur Mailänder Vereinbarung vgl. Baus, Urgemeinde 462-468. Zur Missionierung Armeniens vgl. R.W. Thomson, Mission, conversion and christianization: the Armenian example. In: Harvard Ukrainian Studies XII/XIII (1988/89) 28-45. Zur unterschiedlichen Situation der Kirche im Römischen Reich und in Persien vgl. W. Hage, Die oströmische Staatskirche und die Christenheit des Perserreiches. In: ZKG 84 (1973) 175f.

5 Zu denken wäre an die Situation der koptischen Kirche in Ägypten. Vgl. M.P. Martin, Ch. van Nispen, F. Sidarouss, Gegenwärtige Entwicklungen in der koptischen Kirche. In: A. Gerhards, H. Brakmann (Hrsg.), Die koptische Kirche. Einführung in das ägyptische Christentum, Stuttgart 1994, 105-118.

6 Zum gegenwärtigen Forschungsstand vgl. M.-L. Chaumont, La christianisation de l'empire iranien. Des origines aux grandes persecutions du IV^{e} siècle, Louvain 1988 (CSCO 499).

7 Vgl. J.P. Asmussen, Christians in Iran. In: The Cambridge History of Iran. Vol. 3 (2), Cambridge 1983, 925: »It is now generally assumed that Adiabene was the actual center, even more important than Edessa.« Zur Vorgeschichte vgl. J. Neusner, The Conversion of Adiabene to Christianity. In: Numen 13 (1966) 144-150. Seit dem ersten Jahrhundert gab es eine starke jüdische Präsenz in der

rain aus erfolgte das weitere Ausgreifen der christlichen Mission entlang der Handelswege nach Osten. In der späteren Hervorhebung des apostolischen Ursprung der persischen Kirche, verbunden mit dem Namen des aus Edessa stammenden Glaubensboten Mārī, findet dieses Geschehen seinen literarischen Niederschlag[8]. Ohne näher in die diffizile Bewertung einzelner Quellen und ihrer sich zuweilen widersprechenden Angaben einzudringen, darf festgehalten werden, daß es kleine christliche Gemeinschaften auf persischem Boden wohl bereits ab dem Beginn des 2. Jahrhunderts gegeben haben dürfte[9]. Die damaligen parthischen Herrscher scheinen der noch zahlenmäßig unbedeutenden neuen Religion im Rahmen ihres synkretistischen Ansatzes von Religion zunächst weitgehend tolerant gegenübergestanden zu sein[10].

Für das dritte nachchristliche Jahrhundert liegen detailliertere Informationen vor. So unterliegt es keinem Zweifel, daß die christliche Präsenz im Perserreich zu diesem Zeitpunkt an Umfang und Zahl bereits dramatisch zugenommen hatte. Begünstigt wurde diese Entwicklung nicht zuletzt durch äußere Faktoren. So entwickelte sich das Persien des dritten Jahrhunderts – im Übergang von der parthischen zur sasanidischen Herrschaft – zu einem in dieser Weise bislang nicht gekannten Treffpunkt verschiedenster religiöser Strömungen und Gruppierungen. Pagane semitische Kulte lebten dabei Seite an Seite mit zoroastrischen Gläubigen, Juden und Christen[11]. Die Präsenz christlichen Gedankengutes in der persischen Gesellschaft jener Zeit zeigt sich nicht zuletzt auch im Auftreten des auf häretische christliche Grundlagen zurückgreifenden Religionsstifters Mani († 276), der sich über längere Zeit eine bedeutende Position bei Hofe sichern kann[12]. Schließlich lassen sich in dieser Zeit mit den beiden

Adiabene und den benachbarten Regionen. Vgl. S. N. C. Lieu, From Mesopotamia to the Roman East – The Diffusion of Manichaeism in the Eastern Roman Empire (with a contribution of Dominic A. S. Montserrat). In: ders., Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East, Leiden 1994 (Religions in the Graeco-Roman World 118), 25.

8 Zur apostolischen Tradition des Ursprungs der persischen Kirche vgl. Chaumont, Christianisation 8-29.

9 Vgl. Asmussen, Christians 928. Vorsichtiger bei Chaumont, die, allerdings unbestimmt, für »une date plus tardive« (dies., Christianisation 53) eintritt. Als besonders problematisch erweisen sich die Angaben der Chronik von Arbela. Sie liegt vor in der Edition und Übersetzung von P. Kawerau, Die Chronik von Arbela, Louvain 1985 (CSCO 467 + 468). Zu ihrer unterschiedlichen Bewertung vgl. Chaumont, Christianisation 29-35 sowie jüngst W. Hage, Early Christianity in Mesopotamia. Some Remarks Concerning Authenticity of the Chronicle of Arbela. In: The Harp 1 (Kottayam 1988) 39-46.

10 Vgl. G. G. Blum, Zur religionspolitischen Situation der persischen Kirche im 3. und 4. Jahrhundert. In: ZKG 91 (1980) 11. Erste lokale Verfolgungen, wie sie etwa die Chronik von Arbela für das Jahr 123 für den zweiten Bischof der Stadt, Šemšōn, berichtet, widersprechen diesem Befund im Grundsatz nicht.

11 Vgl. Lieu, Mesopotamia 25. Er spricht im Blick auf die religiöse Situation von einer »splendid confusion in Mesopotamia« (ebd.).

12 Zu Mani, seiner Glaubensbewegung und ihrer Rolle am persischen Hof vgl. M. Hutter, Mani und die Sasaniden. Der iranisch-gnostische Synkretismus einer Weltreligion, Innsbruck 1988.

großen Hypogäen auf der dem iranischen Festland vorgelagerten Insel Kharg auch erste christliche Bauten nachweisen[13].

Ein weiteres zeitgenössisches Zeugnis für die Bedeutung der Christen als gesellschaftliche Gruppierung findet sich in der berühmten Inschrift des zoroastrischen Oberpriesters und Kirchenführers Kirdīr[14]. In einer in der Nähe von Persepolis an einem turmartigen Bauwerk aus achämenidischer Zeit angebrachten Inschrift berichtet dieser wohl bedeutendste Repräsentant des Zoroastrismus im frühen Sasanidenreich über seine umfangreiche Tätigkeit für Staat und Gesellschaft[15]. In einer bedeutsamen Passage seines mittelpersisch abgefaßten Rechenschaftsberichts geht der im dritten Jahrhundert in die politische Spitze seines Landes aufgestiegene Staatsbeamte auch auf die religiöse Situation in Persien ein. Dabei führt der emsige Lobbyist des zoroastrischen Kultes in seiner Aufzählung derjenigen religiösen Gruppierungen, die er während seiner Amtszeit tatkräftig bekämpfte, auch die Christen auf. Hierbei verwendet er erstaunlicherweise eine zweifache Ausdrucksweise (mittelpersisch: n'cl'y bzw. klstyd'n), um die Ortsgemeinden der Christen in Persien zu beschreiben[16].

Eine mögliche Erklärung der Doppeltitulatur findet sich in der Tatsache, daß die christliche Bevölkerung des Perserreiches durch die Deportation christlicher Kriegsgefangener in der Mitte des dritten Jahrhunderts massiv zugenommen hatte. Namentlich aus Antiochien stammte das Gros der in siegreichen Kampagnen gegen die Römer durch Großkönig Šāpūr I. in den Jahren 256 und 260 in Persien angesiedelten Gefangenen[17]. Folgt man Hinweisen in den Quellen, so

Über die religionspolitische Bedeutung Manis informiert ders., Manichaeism in the Early Sasanian Empire. In: Numen 40 (1993) 2-16. Zur schnellen Verbreitung des Manichäismus vgl. S. N. C. Lieu, Manichaeism in the Late Roman Empire and Medieval China, Tübingen[2] 1992, 219-230. Die Beziehungen Manis zum Christentum analysiert M. Hutter, Mani und das persische Christentum. In: A. van Tongerloo, S. Giversen (edd.), Manichaica Selecta, Louvain 1991, 125-135.

13 Vgl. Asmussen, Christians 928f. bzw. Chaumont, Christianisation 130-132.

14 Zur Namensform vgl. Ph. Gignoux, L'Inscription de Kirdīr à Naqš-i Rustam. In: Studia Iranica 1 (1972) 177. Anm. 1.

15 Eine deutsche Übertragung findet sich bei M. Back, Die sasanidischen Staatsinschriften, Leiden u. a. 1978 (Acta Iranica 18), 384-489. Zum Inhalt und seinem Verfasser vgl. P. O. Skjaervø, Kirdir's Vision: Translation and Analysis. In: Archäologische Mitteilungen aus Iran 16 (1983) 269-306. Zu Aufstieg und Stellung des Kirdīr vgl. die inschriftlich belegten Titulaturen und ihre Deutung bei K. Mosig-Walburg. Die frühen sasanidischen Könige als Vertreter und Förderer der zarathustrischen Religion. Eine Untersuchung der zeitgenössischen Quellen, Frankfurt–Bern 1982 (Europäische Hochschulschriften III/166), 93-105.

16 Die Passage lautet in deutscher Übertragung (Back, Staatsinschriften 414-416): »Und die Yahūd (Juden), Š(r)amān (Buddhisten), Brāmān (Hindus), Naṣurā (Mandäer), Kristiyān (Christen), Muktak (?) (Jainas) ... wurden im Reich zerschlagen, ihre Götzenbilder wurden zerstört und die Behausungen der Daewas wurden vernichtet und zu Stätten und Sitzen der Götter gemacht.« Die beiden fraglichen Nominalformen – vgl. ebd. 415: n'cl'y bzw. klstyd'n; syrische Äquivalente wären nāṣrāyē bzw. kristyānē – wurden in der Forschung höchst verschieden übersetzt. Vgl. die fünf von Back aus der Literatur zusammengestellten Varianten in ebd. 509. Anm. 264.

17 Vgl. Chaumont, Christianisation 56-74. Zur Begünstigung der Ansiedlung von Christen im

dürften diese Christen eigenständige, griechischsprechende Ortsgemeinden gebildet haben, die sich nicht nur sprachlich von den syrisch geprägten Christengemeinden Persiens unterschieden haben[18]. Eine sprachliche Reflexion der so entstandenen Situation wurde allem Anschein nach in der oben genannten Passage der Inschrift des Kirdīr bewahrt.

Mit der zunehmenden Stärke der christlichen Gemeinschaften geht in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts auch der konsequente Aufbau einer christlichen Hierarchie und Kirchenstruktur Hand in Hand. In diesem Zusammenhang kommt der Ortsgemeinde von Seleukeia-Ktesiphon besondere Bedeutung zu, deren bischöfliches Oberhaupt zunehmend patriarchale Rechte im Bereich der Ortsgemeinden im Perserreich beansprucht[19].

2. Eine besondere Quellengattung: die syro-persischen Märtyrerakten

Zahlreiche Quellen, insbesondere die syrische und griechische Kirchengeschichtsschreibung sowie armenische Historiographen, berichten in mehr oder minder umfangreicher Art und Weise über die Verfolgung der Christen im persischen Herrschaftsgebiet[20]. Die hier zu findenden Informationen bleiben jedoch weitgehend punktueller Natur und ermöglichen es nicht, ein umfassendes Bild der entsprechenden Vorgänge zu zeichnen[21]. So müßten die uns zur Verfügung stehenden Informationen notwendigerweise unvollständig bleiben, träte nicht als weitere, bedeutsame Quellengattung, welche über die Christenverfolgungen

Perserreich vgl. F. Decret, Les conséquences sur le christianisme en Perse de l'affrontement des empires romains et sassanide de Shâpûr I^er^ à Yazdgard I^er^. In: Recherches Augustiniennes 14 (1979) 102-115. Die Umschriften der Namen der Großkönige orientieren sich an der mittelpersischen Form. Vgl. die chronologische Übersicht in The Cambridge History of Iran. Vol. 3 (1), Cambridge 1983, 178.

18 Vgl. Chronik von Se'ert II (ed. A. Scher: PO 4, 222). Mit Brock dürfen im erstgenannten Ausdruck die autochthonen persischen Christen, im zweiten jene griechischen Ursprungs gesehen werden. Vgl. Brock, Christians 3f. bzw. 6. Anm. 21. Eine genauere Erläuterung dieser Ansicht aufgrund sprachlicher Gesichtspunkte in ders., Some Aspects of Greek Words in Syriac. In: A. Dietrich (Hrsg.), Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet, Göttingen 1975 (AAWG III/96), 91-95 (Nachdruck in: ders., Syriac perspectives on late antiquity, London 1984, IV).

19 Vgl. C. D. G. Müller, Stellung und Bedeutung des Katholikos-Patriarchen von Seleukeia-Ktesiphon im Altertum. In: OrChr 53 (1969) 227-245.

20 Bezüglich der für die Geschichte des Christentums in Persien relevanten Quellen siehe als Überblick die umfangreiche Auflistung bei J. M. Fiey, Jalons pour une histoire de l'Eglise en Iraq, Louvain 1970 (CSCO 310), 8-31. Ein knapper Überblick zur Geschichte und theologischen Eigenentwicklung der persischen Kirche findet sich nun bei S. Brock, L'Eglise de l'Orient dans l'Empire Sassanide jusqu'au VI siècle et son absence au concile de l'Empire romain. In: Istina 40 (1995) 25-43.

21 Als Beispiel mögen hier die Angaben des Kirchengeschichtsschreibers Sozomenos über die große Christenverfolgung unter Šāpūr II. Mitte des 4. Jahrhunderts dienen. Vgl. Sozomenos, Kirchengeschichte II, 9-14.

im Sasanidenreich berichtet, das umfangreiche Corpus der sogenannten syro-persischen Märtyrerakten zu den bereits genannten Quellen hinzu. Für bestimmte Phasen der persischen Geschichte stellen die Akten die Hauptquellen für die Bewertung des Vorgehens des sasanidischen Staates gegenüber der christlichen Religion dar. Ihre Eigenart und Bedeutung für die historische Forschung läßt sich aufgrund umfangreicher Vorarbeiten am besten anhand jener Akten zeigen, die sich mit der großangelegten Verfolgung der Christen unter Großkönig Šāpūr II. (341-379) Mitte des 4. Jahrhunderts befassen.

Die sogenannten syro-persischen Märtyrerakten aus dieser Zeit liegen heute in zwei Ausgaben vor. Eine erste Edition unternahm – allerdings auf einer schwachen handschriftlichen Basis – der aus dem Libanon stammende Maronit St. E. Assemani († 1782). Im Jahre 1748 gab er die Texte, versehen mit einer lateinischen Übersetzung und Anmerkungen im ersten Band seiner *Acta sanctorum martyrum orientalium* heraus[22]. Wertvoll sind bei Assemani insbesonders die den einzelnen Martyrien vorangestellten Belegstellen aus Parallelzeugnissen (Chroniken, Synaxarien u. a.). Über eine breitere handschriftliche Basis verfügte dagegen die Ausgabe des chaldäischen Priesters P. Bedjan († 1920). Er veröffentlichte die bedeutsamsten Texte der Akten zusammen mit anderem syrischen Material im zweiten und vierten Band seiner ab 1890 in Paris erscheinenden *Acta martyrum et sanctorum*.

In der nun vorliegenden Form stellte das Aktenmaterial mehr Fragen als es Antworten zu geben vermochte. So mußte sich die Forschung Schritt für Schritt vorantasten. Zunächst galt es die bedeutsame Frage zu lösen, ob im Blick auf die überlieferten Martyrien aus der Zeit Šāpūrs II. von einem einheitlichen Corpus einer einem bestimmten Verfasser zuzuordnenden Sammlung gesprochen werden kann. Assemani hatte dies noch bejaht und in der Sammlung den verlorenen ›Liber martyrorum‹ des Bischofs Mārūṯā von Maïperqaṭ († vor 420 n. Chr.) erblickt[23]. Dieser habe auf seinen Reisen durch Persien die Akten gesammelt und in einem zusammenhängenden Werk die verschiedenen, ihm zugänglichen, zerstreuten Teile zu einem neuen Ganzen vereinigt[24].

Die kritische Forschung nach Assemani konnte sich dessen Ansichten bezüglich der Autorschaft Mārūṯās nicht anschließen. Ohne in Details über die Entste-

22 Zur Forschungsgeschichte vgl. G. Wiessner, Untersuchungen zu einer Gruppe syrischer Märtyrerakten aus der Christenverfolgung Schapurs II., Diss. Masch. Würzburg 1962, 9-37. Die Dissertation erschien ebenfalls – mit einigen Veränderungen und Kürzungen – als ders., Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte I. Göttingen 1967 (AAW III/67).

23 Zur Person des Bischofs vgl. J.-M. Sauget, Art. Marūṯā. In: Dizionario patristico e di antichità cristiane, hrsg. von A. Di Berardino, II (1983) 2157-2159; ders., Art. Marūtā. In: Bibliotheca Sanctorum, hrsg. vom Istituto Giovanni XXIII, VIII (1967) 1305-1310 bzw. J. Noret, La vie grecque ancienne de S. Marūtā de Mayferkat. In: AnBoll 91 (1973) 77-103.

24 Vgl. Wiessner, Untersuchungen 1962, 10f.

hung des Corpus näher einzutreten[25], mag für unsere Zwecke eine knappe Zusammenstellung der insbesondere durch die Arbeiten Wiessners gewonnenen Ergebnisse genügen. Zum einen kann die Autorschaft eines einzelnen Kompilators, sei es nun Bischof Mārūṯā oder ein anderer, nicht mehr angenommen werden[26]. Zudem konnte als literarisches Vorbild der behandelten Märtyrerakten die syrische Übersetzung der jüngeren Fassung der ›Geschichte der palästinensischen Märtyrer‹ des Eusebius von Caesarea ermittelt werden[27]. Schließlich handelt es sich auch bei den aus mehreren Martyrien bestehenden Textsammlungen, aus welchen sich das Corpus der Akten aufbaut, um kein einheitliches Textganzes, vielmehr sind diese Aktensammlungen aus »verschiedenen, zum mindesten literarisch voneinander zu trennenden, aber auch wohl historisch verschieden zu bewertenden Einheiten, Einzelstücken, Zyklen und kleineren Sammlungen u. ä.«[28] in späterer Zeit zusammengesetzt worden.

Eine genauere Analyse einzelner Stücke dieser Sammlungen läßt weitere Schlußfolgerungen zu. Wiessner untersuchte dazu zwei Komplexe: Einmal eine Gruppe von elf Martyrien, die mit der Gestalt des Bischofs Šemʿōn bar Ṣabāʿē († 341) eng verbunden sind (sogenannter Simon-Kreis). Darunter sind die beiden Fassungen des Martyriums dieses Šemʿōn (BHO 1117 + 1119), die Akten des Pūsai (BHO 993) und seiner Tochter Martha (BHO 698), des Patriarchen Šahdōst (BHO 1033), des großen Schlachtens von Bēṯ Hūzāyē (BHO 704) und andere Texte[29]. Eine zweite Gruppe, die Wiessner literarkritisch untersuchte, umfaßt acht Texte, welche über Christenverfolgungen in der Adiabene berichten[30]. Zu ihnen zählen, neben anderen, die Akten des Arbeler Bischofs Yōḥannān (BHO 500) und des Abraham (BHO 12)[31].

Zunächst lassen sich im Simonkreis verschiedene Phasen einer redaktionellen Bearbeitung der aus verstreuten Quellen stammenden Texte erkennen, welche durch einen festen äußeren Rahmen, insbesondere der Chronologie, zusammengehalten werden[32]. Aufgrund dieser Anordnung lassen sich aus den Texten wichtige historische Rückschlüsse bezüglich des Verlaufs und der Intensität der Verfolgungen gewinnen. Dagegen ist bei den adiabenischen Akten von einer ge-

25 Vgl. die Forschungsgeschichte: ebd. 14-22.
26 Vgl. Wiessner, Untersuchungen 1967, 38f.
27 Vgl. ebd. 36. Verweise dazu: ebd. Anm. 1. Zur Schrift des Eusebius vgl. Clavis Patrum Graecorum, ed. M. Geerard, Turnhout 1974, Nr. 3420 (2).
28 Wiessner, Untersuchungen 1967, 39.
29 Eine vollständige Liste findet sich ebd.
30 Vgl. ebd. 39.
31 Eine vollständige Liste findet sich ebd. 20.
32 Vgl. ebd. 198. Im Simonkreis läßt sich auch das besondere Anliegen erkennen, die Sukzession des Patriarchenstuhls von Seleukeia-Ktesiphon zu sichern. Der terminus ante quem der Entstehung des Zyklus ist das 5./6. Jahrhundert. Das juristische Procedere der Christenprozesse verläuft nach einem stets gleichbleibenden Schema, welches in zwei Ausprägungen vorliegt. Vgl. ebd. 176f.

ringen Historizität der Berichte in den Redaktionsteilen auszugehen. Die Authentizität der Martyrien selbst ist aber durch anderweitig verfügbare Parallelberichte gesichert[33]. Aufgrund der in der Darstellung dieser Martyrien verwendeten Topoi kann zudem auf einen engen Austausch mit dem westlichen – syrischen und griechischen – Christentum in der fraglichen Zeit geschlossen werden[34]. Eine detaillierte Chronologie des Verlaufs der Verfolgungen läßt sich aber weder aus den Daten des Simonkreises, welcher viele historisch zuverlässige Hinweise enthält, noch aus den adiabenischen Akten erarbeiten[35].

Die von Wiessner untersuchten Akten der Verfolgungen unter Šāpūr II. bilden nun lediglich einen kleinen Teil der uns aus der Zeit der sasanidischen Großkönige schriftlich belegten Martyrien. Bereits der rudimentäre Versuch einer Zusammenstellung der bedeutsamsten Martyrien führt notwendigerweise zu einer Liste von mehreren Seiten Länge[36]. Gerade unter Berücksichtigung der am Beispiel der Akten der šāpūrschen Verfolgungen aufgezeigten Problematik bilden die Texte eine unverzichtbare Grundlage jeglicher historischer Darstellung der Christenverfolgungen im Perserreich.

3. Der Verlauf der Verfolgungen

Als am 28. April 224 der parthische Großkönig Artabanos IV. auf der Hochebene von Hormizdagan mit seinem Heer eine vernichtende Niederlage gegen den aufständischen Provinzgouverneur Ardašīr erleidet, beginnt damit ein neuer Abschnitt der persischen Geschichte[37]. Die alte arsakidische Herrscherdynastie, ermüdet und bar jeglicher Möglichkeit zur Regeneration, weicht den neuen

33 In einem der ältesten syrischen Manuskripte, dem 411 in Edessa entstandenen Brit. Mus. Add. 12150, findet sich als Anhang zum Martyrologium Syriacum eine erste Liste mit Martyrien persischer Christen aus dem 4. Jahrhundert. Vgl. die Edition von F. Nau (PO 10, 5-26). Zu den griechischen erhaltenen Akten persischer Märtyrer vgl. H. Delehaye, Les versions grecques des Actes des martyrs persans sous Sapor II. In: PO 2 (Paris 1907) 401-560.

34 Vgl. Wiessner, Untersuchungen 1967, 287.

35 Vgl. ebd. 288.

36 Siehe dazu die Zusammenstellung bei I. Ortiz de Urbina, Patrologia syriaca, Rom^2 1965, 194-198 sowie P. Devos, Les martyrs persans à travers leurs actes syriaques. In: Atti del Convegno sul tema: La Persia e il mondo greco-Romano (Roma 11-14 aprile 1965), Roma 1966 (Accademia nazionale dei lincei. Problemi attuali di scienza e di cultura. Anno 363-1966. Quaderno 76), 213-225. Vgl. ebenso die Angaben zu den Martyrien bei Fiey, Jalons 45-65, 85-99.

37 Zum Datum der Schlacht vgl. Schippmann, Grundzüge 15. Anm. 23. Zu den politischen und gesellschaftlichen Folgen der Ablösung der Arsakiden in Persien vgl. J. Wolski, L'Empire des Arsacides, Louvain 1993 (Acta Iranica 32), 195-199. Zu den Sasaniden vgl. folgende Übersichtsartikel neueren Datums: L. Marlow, Art. Sasanian History. In: Dictionary of the Middle Ages, hrsg. von J. R. Strayer, X (1988) 666-671; S. Vryonis, A. Kazhdan, Art. Sasanians. In: The Oxford Dictionary of Byzantium III (1991) 1845 f. bzw. M. Schottky, Art. Sāsāniden. In: Lexikon des Mittelalters VII (1995) 1385 f.

Herren aus dem Geschlecht Sāsāns, denen es in den folgenden Jahrzehnten gelingt, das Perserreich wieder zur führenden Großmacht des Vorderen Orients zu machen.

Erstmals in der iranischen Geschichte beginnt nun mit dem Aufstieg der Sasaniden der Zoroastrismus eine entscheidende Rolle im politischen Leben des bislang von zahlreichen, sich gegenseitig befruchtenden Religionen bestimmten Landes zu spielen. In der Retrospektive späterer Jahrhunderte konnte so das Werden der neuen Dynastie und ihres Reiches auch als Geburtsstunde der zoroastrischen Staatsreligion gedeutet werden. Ihren Niederschlag fand diese Bewertung in der von der späteren Tradition dem Gründer der Dynastie, Ardašīr, zugewiesenen Aussage, daß es sich bei Religion und Königtum um Zwillinge handle und keiner von beiden ohne den anderen dauernden Bestand haben könne[38].

Kann im Blick auf die Regierungszeit des Ardašīr und die seines Sohnes, Šāpūr I., noch in keinem Fall von einer Bevorzugung einer bestimmten Religion gesprochen werden, so begann doch die religiöse Ausrichtung des Staates zunehmend eine entscheidende Rolle im Selbstverständnis des Reiches zu spielen[39]. Zudem scheint in den ersten Jahrzehnten der sasanidischen Dynastie ein Wettlauf unter den verschiedenen Religionen um die Einflußnahme am Hofe stattgefunden zu haben[40]. Man kann geradezu davon sprechen, daß jeder Groß-

38 Diese Ansicht findet sich erstmals im legendarischen ›Brief von Tansar‹, welcher mit Sicherheit erst aus dem Ende der sasanidischen Regierungszeit stammt: »For Church and State were born of one womb, joined together and never to be sundered. Virtue and corruption, health and sickness are of the same nature for both.« (The Letter of Tansar, translated by M. Boyce, Rom 1968, 33 f.). Aufschlußreich sind auch die auf Ardašīr zurückgehenden sasanidischen Herrschertitulaturen, in welchen der Großkönig als *Mazda-verehrend* gekennzeichnet wird. Vgl. Mosig-Walburg, Frühe Könige 47 f.: »Mit einem solchen Attribut als festem Bestandteil ihres Titels verwiesen die Sasaniden mit Nachdruck auf ihr eigenes Bekenntnis wie auf die staatstragende Kraft, die sie dem Zarathustrismus in ihrem Reich zuerkannten, bekundeten sie, daß ihnen die Förderung dieser Religion als wichtigstes politisches Anliegen galt.«

39 Vgl. Schippmann, Grundzüge 92 f. Dieser setzt den Beginn einer zoroastrischen Staatskirche mit der Regierungszeit Bahrāms II. (274-293) an. Mit dramatischen Worten beschreibt auch J. R. Russell die Veränderung der religiösen Situation unter den Sasaniden: »... Ardešir transformed the Zoroastrian Church into a militant, highly centralised bureaucracy at the service of a similarly centralised state«. (J. R. Russell, Zoroastrianism in Armenia, Cambridge/Mass. 1987, 121). Zur Vorsicht beim Postulat einer sasanidischen Staatskirche zwingen die Ergebnisse einer Untersuchung der hierfür relevanten Quellen durch Gignoux: »... the sacred alliance between kingship and religion is but a literary theme which developed mainly after the Sasanid period and, I would add, under Islamic influence ...« (Ph. Gignoux, Church-State Relations in the Sasanid Period. In: T. Mikasa (Ed.), Monarchies and Socio-Religious Traditions in the Ancient Near East, Wiesbaden 1984, 80). Zum Zoroastrismus als Religion vgl. M. Boyce, A History of Zoroastrianism, 2 Vol., Leiden 1975. 1982 bzw. dies., Textual Sources for the Study of Zoroastrianism, Manchester 1984.

40 Vgl. Schippmann, Grundzüge 94: »Ich bin der Ansicht, daß bis zur Zeit Karders unter Bahram II. verschiedene Religionen um die Macht kämpften: einmal sicherlich die durch Anahita verkörperte, dann der Manichäismus und sicherlich werden auch die Magier aus dem alten Medien eine Rolle gespielt haben.«

könig des dritten Jahrhunderts seinen eigenen Hoftheologen besaß[41]. Vor dem Eindruck einer Dominanz des religiösen Elements muß jedoch nachdrücklich gewarnt werden. Eine religiöse Fundierung von Entscheidungen der Großkönige läßt sich wohl bei einzelnen Herrschern deutlich nachweisen, doch trat sie stets in einem »complex of motives« auf, welcher dominierend politische und ökonomische Überlegungen mit religiösen Absichten verband[42].

Erste größere Maßnahmen persischer Herrscher im Zusammenhang mit dem Christentum lassen sich bereits unter dem bedeutenden Großkönig *Šāpūr I.* (241-270/273)[43] Mitte des 3. Jahrhunderts nachweisen. Bei den bereits erwähnten, großangelegten Deportationen von Christen aus den durch siegreiche Feldzüge des Großkönigs eingenommenen östlichen Teile des Römischen Reiches handelt es sich jedoch keinesfalls um ein spezifisch antichristliches Phänomen. So führte der Herrscher auch in späteren Feldzügen in Syrien und Arabien Deportationen durch. Zudem können weniger religionspolitische, vielmehr wirtschaftliche und demographische Überlegungen als Begründung des Vorgehens deutlich erkannt werden[44]. Den Höhepunkt seiner Macht erreichte Šāpūr, als es ihm im Jahre 260 bei seiner dritten großen Kampagne gegen die Römer gelang, deren Kaiser Valerian bei Carrhae gefangenzunehmen[45]. Eine Vielzahl baulicher Maßnahmen, insbesonders die Neugründung von Städten, unterstrichen den nunmehrigen imperialen Anspruch des Reiches[46].

In religiöser Hinsicht bemühte sich Šāpūr um die Förderung des zoroastrischen Kultes, nicht nur im iranischen Kerngebiet, sondern gerade auch in den von ihm eroberten Gebieten. Dieses Bemühen schloß gegebenenfalls die Missionierung Andersgläubiger – auch mit Mitteln der Gewalt – ein[47]. Betroffen war

41 Vgl. Hutter, Manichaeism 11. Für Ardašīr wäre hier Tansar, für Šāpūr I. Mani und Ohrmazd sowie für Bahrām I. und II. Kirdīr zu nennen.

42 Asmussen, Christians 934. So ließ beispielsweise Šāpūr III. Ende des vierten Jahrhunderts christliche Gefangene frei, da es für den persischen Staat nützlicher sei, daß diese ehrbare Berufe ausübten und so dem Staat Steuern zahlten. Vgl. ebd. 933. Anm. 2.

43 Die Chronologie der frühsasanidischen Zeit stellt ein besonderes Problem dar. Paradigmatisch läßt sich dies an der Datierung der Krönung Šāpūr I. zeigen. Vgl. jüngst die Argumentation Sundermanns für den 12. April 240 in ders., Shapur's Coronation: The Evidence of the Cologne Mani Codex Reconsidered and Compared with Other Texts. In: Aspects of Iranian Culture. In honor of R. N. Fryre, Ames 1990 (Bulletin of the Asia Institute N. S. 4), 295-299. Unsere Chronologie orientiert sich an Schippmann, Grundzüge 141-146.

44 Vgl. J. Wiesehöfer, ›Geteilte Loyalitäten‹. Religiöse Minderheiten des 3. und 4. Jahrhunderts n. Chr. im Spannungsfeld zwischen Rom und dem sāsānidischen Iran. In: Klio 75 (1993) 369. Zu Deportationen anderer Bevölkerungsgruppen vgl. P. Christensen, The Decline of Iranshahr. Irrigation and Environments in the History of the Middle East 500 B.C. to A.D. 1500, Kopenhagen 1993, 69.

45 Vgl. Chaumont, Christianisation 59f. Die imperialistische Grundhaltung des Großkönigs läßt sich am deutlichsten in seinen *Res gestae divi Saporis* ablesen. Vgl. E. Chrysos, Some Aspects of Roman-Persian Legal Relations. In: ΚΑΗΡΟΝΟΜΙΑ 8 (1976) 7-11.

46 Vgl. Christensen, Decline 67-69.

47 Vgl. die inschriftlichen Berichte sowohl des Großkönigs als auch seines Vertrauten Kirdīr bei

insbesondere Armenien. So verwundert es nicht, daß der armenische Historiograph Ełišē aus seiner Abneigung gegenüber dem Großkönig kein Hehl macht und diesem – völlig zu Unrecht – eine erste, zentral gelenkte Christenverfolgung zuschreibt[48]. Demgegenüber war die persönliche religiöse Haltung des Königs von einer bemerkenswerten Toleranz gekennzeichnet. So schenkte Šāpūr Mani und seiner Lehre besondere Aufmerksamkeit, nicht zuletzt auf der Suche nach einer auf dem Zoroastrismus aufbauenden, neuen, das große Reich verbindenden Einheitsreligion[49]. Offenkundig suchte sich der Herrscher in religiöser Hinsicht alle Wege offenzuhalten. Diese Haltung der Toleranz findet ihren Ausdruck in einem wiederum bei Ełišē und Johannes von Ephesus überlieferten vorgeblichen Toleranzedikt des Großkönigs, welches jedoch später im armenischen Umfeld entstanden sein dürfte und als nicht authentisch anzusehen ist[50].

Unter *Bahrām I.* (274-277) beginnt der unaufhaltsame Aufstieg des Priesters Kirdīr in das Zentrum der Macht. Sogleich gelingt es diesem, die führende Stellung Manis am Hof zu brechen. Letzterer stirbt, in Ungnade gefallen, im Jahre 276 im Gefängnis[51]. Nicht wenig spricht dafür, daß die ersten Verfolgungen von Christen im Perserreich im Zusammenhang mit Aktionen gegen das Auftreten und die weitere Verbreitung des Manichäismus stehen. So dürften die gegen diese mißliebige, bislang bedeutende Religionsgemeinschaft ausgeübten Verfolgungsmaßnahmen – nach dem Tod des Religionsstifters auf das ganze Reich ausgreifend – auch auf die Christen übergegangen sein. Überhaupt geraten nun alle nicht dem Zoroastrismus entsprechenden religiösen Anschauungen in das Fadenkreuz des immer mächtiger werdenden Oberpriesters Kirdīr.

Dessen mit Fug und Recht als pauschal zu bezeichnende Ablehnung anderer Religionen – östlichen und westlichen Typs – und ihrer Denksysteme läßt sich am deutlichsten in seiner bereits erwähnten Ruhmesinschrift ablesen. So galt sein besonderer Ehrgeiz der Gründung von Feuertempeln und der Einsetzung einer iranischen Priesterschaft in allen Teilen des Imperiums. Welchen globalen Charakter sein religionspolitisches Konzept umfaßte, kann am besten daran ersehen werden, welche Gebiete Kirdīr zu seinen Einflußsphären zählt und wo

Mosig-Walburg, Frühe Könige 49-68. Sie folgert daraus: »Allem Anschein nach setzte man eine zarathustrische Missionierung Andersgläubiger ... in Gang, wobei durchaus Zwang ausgeübt wurde und man auch ... vor Verfolgungen nicht zurückschreckte.« (ebd. 67). Zu Armenien vgl. Russell, Zoroastrianism 123f.

48 Die Angaben bei Ełišē (Geschichte des Vardan III: Langlois, Collection II, Paris 1869, 202f.) beruhen offenkundig auf Verwechslungen mit den großen Verfolgungen unter Šāpūr II. Ebensolches gilt für Johannes von Ephesus (Kirchengeschichte II, 20). Vgl. Blum, Situation 15f.

49 Vgl. Hutter, Manichaeism 7.

50 Vgl. Fiey, Jalons 51f. Ebd. 52: »Il semble également que l'invention de cet édit ait eu lieu dans les milieux arméniens«. Der Text findet sich bei Ełišē (Geschichte des Vardan III; Langlois, Collection II, Paris 1869, 202f.) sowie Johannes von Ephesus (Kirchengeschichte II, 20). Vgl. auch Blum, Situation 15f. Für die Historizität des Erlasses tritt ein: Asmussen, Christians 935f.

51 Vgl. Blum, Situation 17f.

er – im Zuge der Siege der persischen Großkönige – missionarisch tätig werden konnte: »Und ich machte in großer Zahl Feuerheiligtümer und deren Mitglieder glücklich im Reich Ērān, in der Persis... Und ebenso die Feuerheiligtümer und Magier in Anērān, die in den anērānischen Ländern (= in römischen Provinzen) waren, wohin die ›Rosse und Männer‹ des Königs der Könige gelangt waren, zur Provinzhauptstadt Antiochia und der Provinz Syrien...« Die Aufzählung nennt weiter Kilikien, Kappadokien mit den jeweiligen Hauptorten, die Kolchis, Armenien, Georgien, Albanien sowie Balasagan bis zum Tor der Alanan. »Auch dort wurden von mir auf Befehl des Königs der Könige jene Magier und Feuerheiligtümer, die diesen Provinzen angehörten, (die wurden von mir) in die ›rechte Ordnung‹ gebracht.«[52]

Erste, allerdings vereinzelte christenfeindliche Aktionen lassen sich für die Regierungszeit *Bahrāms II.* (276-293) nachweisen. Bei seiner Thronbesteigung wohl erst 18 Jahre alt, hat der Sohn Bahrāms I. verstärkt mit innenpolitischen Problemen zu kämpfen. Nach den Quellen, insbesonders der Chronik von Seʿert, besaß er wohl eine gewisse Kenntnis des Christentums, die allerdings nicht allzu tief gegangen sein dürfte[53]. Doch wurde die am Hofe herrschende, gegen andere Religionen feindlich gesinnte Grundstimmung nachhaltig durch Kirdīr genährt. Dieser erlangte unter Bahrām II. seine größte Machtfülle: »Ohne Übertreibung kann man sagen, daß während der Regierungszeit Bahrams II. Thron und Altar niemals enger verknüpft waren.«[54] Eine sasanidisch-zoroastrische Staatskirche war im Ansatz erstmals Realität geworden. Andersgläubige jeglicher Couleur waren damit der unnachsichtigen Verfolgung ausgesetzt.

In die Regierungszeit Bahrāms und eng mit dessen Person verbunden fällt das Martyrium der jungen Christin Candida. Die aus einer kurzen Notiz in der Chronik von Seʿert zusammen mit Qārībā, dem Sohn des Ḥananyā, und dem Bischof Pāpā von Seleukeia-Ktesiphon als Opfer dieser Verfolgung genannte Qndyr' läßt sich nach einem Manuskript des 6. Jahrhunderts mit der dort mit ihrer Biographie kurz vorgestellten Candida identifizieren[55]. Diese war als christ-

52 Back, Staatsinschriften 420-428.

53 Vgl. Chronik von Seʿert IX (ed. A. Scher: PO 4, 237): »Il examina la religion chrétienne, comme avait fait son grandpère Sapor: il en possédait quelques élements, car selon Milès ar-Razi, il avait été élevé à Karka de Djoddan (Karkh Djoddân) et il avait appris un peu de syriaque. Il fit venir quelques Pères, les interrogea: et ils lui expliquèrent les doctrines.«

54 Schippmann, Grundzüge 29. Zum Wirken Kirdīrs vgl. ebd. 29 bzw. 93-95. Ebd. 29 sind kurz die zahlreichen, die Machtfülle des nunmehrigen Großmagiers dokumentierenden Titel aufgelistet.

55 Vgl. Chronik von Seʿert IX (ed. A. Scher: PO 4, 238). Zur Überlieferung vgl. S. Brock, A Martyr at the Sasanid Court under Vahram II: Candida. In: AnBoll 96 (1978) 167f. (Nachdruck in ders., Syriac perspectives on late antiquity, London 1984, IX). Die kurze Passio findet sich ebd. 173-177 (Edition) bzw. 178-181 (englische Übertragung). Vgl. auch die Darstellung bei Chaumont, Christianisation 108-111. Diese nennt als terminus ante quem der Passio den November 340 (vgl. ebd. 110).

liche Kriegsgefangene unter Šāpūr I. nach Persien gekommen und wird aufgrund ihrer körperlichen Vorzüge ein Mitglied des königlichen Harems. Dort erfreut sie sich der besonderen Gunst des Herrschers und wird deshalb den übrigen Angehörigen des Harems verhaßt. Diese verklagen Candida aufgrund ihres christlichen Glaubens beim König. Bei der Befragung durch diesen bekennt sie sich standhaft als Christin, wird gefoltert und hingerichtet.

Daß diese erste zaghaft zu nennende Christenverfolgung ihren Ursprung wohl in der von ihren Peinigern so gesehenen Nähe des Christentums zum Manichäismus hatte, läßt sich deutlich aus der einführenden Passage zu den drei oben genannten Martyrien in der Chronik von Se'ert erkennen: »Als er (Bahrām II.) feststellte, daß die Manichäer sich Christen nannten, sich wie jene verhielten und die Ehe verachteten und die Zeugung von Kindern wie der Metropolit und die Bischöfe, glaubte er wegen der Falschheit ihrer Absichten, daß die beiden Religionen identisch seien. Er befahl also, die Manichäer zu töten und ihre Kirchen zu zerstören. Die Magier verfolgten dann die Christen und die Manichäer ohne Unterschied.«[56]

Diese Vorgänge blieben jedoch eine kurze blutige Episode. Wohl gingen die Verfolgungen der Manichäer im Perserreich weiter, doch wurde der Friede zwischen der erstarkenden christlichen Kirche und dem Staat bald wiedergestellt. So dürften die nicht sehr blutigen Verfolgungen noch vor dem Ende der Regierung Bahrāms II. im Jahre 293 eingestellt worden sein[57].

Unter den folgenden Großkönigen Bahrām III. (293) und Narsē (293-302) schwindet der Einfluß des mächtigen zoroastrischen Propagandisten Kirdīr rasch. Das religiöse Klima beginnt sich so zu Beginn des vierten nachchristlichen Jahrhunderts merklich zu entspannen[58]. Diese Entwicklung wird in den folgenden Jahrzehnten nachdrücklich durch die im Gefolge der sogenannten Konstantinischen Wende erfolgte Hinwendung des Römischen Reiches zum Christentum gefährdet. Für das Sasanidenreich verändern sich die außenpolitischen Koordinaten dadurch nachhaltig. In zunehmendem Maße entwickelt sich die Großmacht im Westen nun zur Sachwalterin christlicher Interessen, nicht zuletzt auch außerhalb ihrer Grenzen. Zwei höchst unterschiedliche imperiale Grundkonzepte, nunmehr fokussiert auch im Blick auf religiöse Zuordnungen, treffen damit aufeinander[59]. Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich,

56 Chronik von Se'ert IX (ed. A. Scher: PO 4, 237). Übersetzung nach Blum, Situation 21.

57 Vgl. das Fazit bei Fiey, Jalons 55: »La persécution, qui ne dut pas être très sanglante, avait déjà cessé avant la fin du règne de Vahrām II...« Weitere Martyrien aus dieser Zeit sind nicht namentlich bekannt.

58 Der Name Kirdīrs taucht ein letztes Mal in der zwischen 293 und 296 vom Großkönig Narsē (293-302) im irakischen Paikuli angebrachten Inschrift auf. Dieser Großkönig beendet auch die Verfolgung der Manichäer und duldet erneut diese Religionsgemeinschaft. Vgl. Schippmann, Grundzüge 29.

59 In diesem Kontext ist auch der Briefwechsel zwischen Konstantin und Šāpūr II. zu sehen. Euse-

daß die in Art und Umfang bedeutendsten Christenverfolgungen im persischen Machtbereich in das vierte Jahrhundert fallen, eine Zeit, in der die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den beiden Großmächten Rom und Persien im Ringen um die Ausdehnung des jeweiligen Herrschaftsbereiches ihren Höhepunkt erreichten.

Die erste große, als allgemein zu bezeichnende Verfolgung von Christen im iranischen Herrschaftsbereich fällt in die Regierungszeit *Šāpūrs II.* (309-379). Noch als Kind von den Vasallenfürsten auf den Thron gehoben, sollte er zu einem bedeutenden Herrscher heranwachsen[60]. Mündig geworden beginnt der Großkönig sogleich mit der inneren Konsolidierung seines Reiches und unternimmt, zunächst noch zaghaft, Versuche einer militärischen Expansion. Auch war die politische Einheit des Reiches für Šāpūr eng verknüpft mit der Frage der religiösen Ausrichtung des Staates. So fördert er nach Kräften den – im Gegensatz zu Judentum und christlichem Bekenntnis – auf das iranische Herrschaftsgebiet beschränkten Zoroastrismus. Doch kommt es, sieht man einmal von lokalen Pogromen der Jahre 318 und 327 ab[61], zunächst zu keinen christenfeindlichen Aktionen.

Militärische Mißerfolge – so die vergebliche Belagerung von Nisibis 338 und die Wiedereinsetzung des armenischen Königs Arsakes III. durch Kaiser Constantius II.[62] – sowie zahlreiche Kontakte der christlichen Hierarchie in die Gebiete des Römischen Reiches führen, verbunden mit der kritischen Einstellung der Christen bezüglich der militärischen Aktionen gegenüber ihren Glaubensbrüdern im Westen[63], zu einem Sinneswandel des Großkönigs. Armenien dürfte bei seinen Überlegungen wiederum eine wichtige Rolle gespielt haben. Dort war die Stellung Persiens durch die Christianisierung des strategisch wichtigen Lan-

bius (Leben des Konstantin IV, 8-13) und Sozomenos (Kirchengeschichte II, 15) berichten über diesen Briefwechsel, dem ein Ersuchen des Großkönigs zwecks eines Bündnisses zugrunde lag. Konstantin bittet in seinem Antwortschreiben ausdrücklich um die Erlaubnis für die Christen Persiens, ihren Glauben unbehindert ausüben zu können: τοιαῦτα Σαβώρῃ γράψας Κωνσταντῖνος ἐπειρᾶτο πείθειν αὐτὸν εὐνοεῖν τῇ θρησκείᾳ (Sozomenos, Kirchengeschichte II, 15,5: ed. J. Bidez – G. C. Hansen, GCS 50, 70, 17f.). Zum Briefwechsel und der Bedeutung der Konstantinischen Wende für Persiens Christen vgl. M. R. Vivian, A Letter to Shapur: the effect of Constantine's conversion on Roman-Persian relations, Ann Arbor 1987.

60 Zu seiner Person vgl. Schippmann, Grundzüge 31-37.

61 Zu den Vorgängen und deren Authentizität vgl. Blum, Situation 24. Anm. 52. So soll es 318 zu Verfolgungen in Ṭūr Braīn in Bēṯ Garmai gekommen sein. Für das Jahr 328 ist das Martyrium des Yaunān Brīḵīšōʿ datiert.

62 Vgl. P. Barceló, Roms auswärtige Beziehungen unter der Constantinischen Dynastie (306-363), Regensburg 1981 (Eichstätter Beiträge. Alte Geschichte 3), 84f.

63 Vgl. Blum, Situation 24-28. Die negative Einstellung der Christen gegenüber der Expansion nach Westen ist gut greifbar in den Schriften des Afrahat (vgl. ebd. 27f.). Bereits der späte Konstantin hatte bei seinen Plänen, Persien anzugreifen, mit Recht auf die Zustimmung der dortigen Christen gehofft. Vgl. T. D. Barnes, Constantine and the Christians of Persia. In: The Journal of Roman Studies 75 (1985) 126-136. Zu den Hintergründen der Verfolgungen Šāpūrs II. vgl. Wiesehöfer, Loyalitäten 376-379, 380f.

des unter massiven ideologischen Druck gekommen. Zudem versuchte sich das Römische Reich gerade in Armenien zunehmend als christliche Schutzmacht zu profilieren[64].

So beginnt – nach vorangehenden schweren finanziellen Bedrückungen der Christen – mit der Hinrichtung des Bischofs der Hauptstadt, Šemʿōn bar Ṣabāʾē, am 17. April 341 eine blutige Christenverfolgung[65]. Den konkreten Hintergrund des Martyriums bildet der Konflikt des Bischofs mit dem Großkönig bezüglich einer von den Christen zu leistenden Sondersteuer, bei deren Einziehung der Bischof nach dem Wunsch des Herrschers mitzuwirken hatte. Doch stehen im Hintergrund auch zunehmende religiöse Animositäten zwischen Christen und zoroastrischer Staatsführung (Ablehnung der Verehrung von Feuer und Gestirnen, des Königskultes sowie der in Persien häufig praktizierten Leviratsehe)[66]. Die mit dem Paukenschlag der Hinrichtung des Šemʿōn eingeleitete Christenverfolgung sollte während der nächsten rund 40 Jahre bis zum Ende der Regierungszeit Šāpūr II. im Jahre 379 andauern und zur ersten systematischen Verfolgung persischer Christen werden. Wie die umfangreichen Märtyrerakten jener Zeit zeigen, gingen die persischen Behörden mit ausgesuchter Grausamkeit gegen ihre christlichen Untertanen vor. Ziel war es, die christlichen Gemeinden zur Auflösung zu zwingen. Insbesonders im territorial umstrittenen Grenzgebiet zum Römischen Reich sollte eine Parteinahme der Christen für Rom ein für alle Male gewaltsam verhindert werden[67].

Unter den Nachfolgern Šapurs, welche wieder verstärkt den politischen Ausgleich mit dem Römischen Reich suchten, kommt es zu einer Entspannung der Lage. Der Handel zwischen den Reichen nimmt zu. Gegenseitige Kontakte verstärken sich. In der nun folgenden Friedenszeit erstarkt auch die christliche Kir-

64 Vgl. B. Utas, Byzantium seen from Sasanian Iran. In: L. Rydén, J.O. Rosenqvist (Hrsg.), Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium, Stockholm 1993 (Swedish Research Institute in Istanbul. Transactions 4), 24. Utas setzt in diese Zeit auch das Entstehen einer »political and religious borderline« (ebd.) zwischen beiden Kulturen an.

65 Zum Datum vgl. Fiey, Jalons 88. Für 344 als Todesjahr tritt ein: Blum, Situation 29 (Literatur zur Verfolgung: ebd. Anm. 73). Das Martyrium des Šemʿōn und seiner Gefährten liegt in zwei Fassungen (BHO 1117 + 1119) vor. Herausarbeitung der literarischen Abhängigkeiten bei Wiessner, Untersuchungen 1962, 37-76. Vgl. jüngst W. Schwaigert, Aspects of the persecution of Christians in the Sasanian Empire during the reign of Shapur II. In: The Harp 1 (Kottayam 1988) 73-82.

66 Vgl. Blum, Situation 29f. Auch waren erneut militärische Mißerfolge im Kampf gegen Rom eingetreten. Vgl. J. Wiesehöfer, Das antike Persien, Zürich 1994, 269f.

67 Vgl. Schippmann, Grundzüge 32f. Die Verfolgungen fanden besonders im Nordwesten des Reiches und den Grenzgebieten zum Römischen Reich statt. Vgl. A. Christensen, L'Iran sous les Sassanides, Kopenhagen^2 1944, 268. Es ist wohl von einigen Tausend Getöteten auszugehen. Neben den bereits im 2. Teil genannten Martyrien verdienen das Martyrium des Bischofs Narsaï (BHO 806) sowie der Bundestochter Tārbō (BHO 1149) besondere Beachtung. Eine kurze Liste der bedeutendsten Martyrien unter Šāpūr bei Devos, Martyrs 221f. Vgl. auch Fiey, Jalons 88f.

che. Besonders günstig gestalteten sich die Beziehungen unter Großkönig *Yazdgird I.* (399-421). Dies war nicht zuletzt dem diplomatischen und auch medizinischen Geschick des Bischofs Mārūṯā von Maïpɛrqaṭ zu verdanken, welcher anläßlich einer Mission in Persien dem Sohn des Großkönigs das Leben rettete. Machtpolitische Überlegungen taten ein übriges. Autokratisch ausgerichtet, strebte Yazdgird die Oberhoheit über die christliche Kirche in seinem Reich an. Zudem konnte er mit der Begünstigung der Christen die für seine Regierung stets gefährlichen Führer der iranischen Nobilität und der zoroastrischen Priesterkaste niederhalten[68]. Unter diesem Blickwinkel dürften auch die Ereignisse des Jahres 410 zu sehen sein. In diesem Jahr fand – in Anwesenheit des Bischofs Mārūṯā – in den Königsstädten Seleukeia-Ktesiphon eine Synode der Bischöfe des persischen Reiches statt. Diese nahm die Beschlüsse des Konzils von Nikaia (325) für ihre Ortsgemeinden offiziell an und erkannte Bischof Isaak von Seleukeia-Ktesiphon mit ausdrücklicher Billigung des Großkönigs als Oberhaupt der persischen Nationalkirche an[69].

Und doch kommt es um 420, in den letzten Regierungsjahren Yazdgirds I., zu gut in syrischen Quellen und bei Theodoret von Kyrrhos belegten Maßnahmen gegen einzelne Christen[70]. Den Hintergrund bilden die sich wieder steigernden Spannungen zwischen Rom und Persien[71] – Zankapfel ist hier erneut Armenien und die syrischen Grenzgebiete – sowie der Versuch des zoroastrischen Klerus, gegen die verstärkt zu beobachtenden Konversionen von Gläubigen zum Christentum mit gewaltsamen Mitteln vorzugehen[72]. Die um ihre Stellung besorgten Magier erhalten im als Christengegner ausgewiesenen Oberpriester Mihr-Narsē, der nun als vuzurg-framatār (Chefminister) in das Zentrum der Macht aufsteigt, tatkräftige Unterstützung[73]. Das aggressive Verhalten einzelner Christen tut ein Übriges, den ursprünglich wohlgesonnenen Großkönig auf die Seite der Gegner

68 Vgl. R.C.Blockley, East Roman Foreign Policy. Formation and Conduct from Diocletian to Anastasius, Leeds 1992 (Arca 30), 48-50 sowie Christensen, Iran 271 f.

69 Zur territorialen Gliederung der persischen Kirche und der Bedeutung der Synode von 410 vgl. C.D.G. Müller, Geschichte der orientalischen Nationalkirchen, Göttingen 1981 (Die Kirche in ihrer Geschichte D2), D294-296. Die Akten der Synode von 410 finden sich bei O. Braun, Das Buch der Synhados, Stuttgart–Wien 1900, 8-35; J.B. Chabot, Synodicon Orientale, Paris 1902, 17-36/254-275. Eine zweite Synode findet 419/420 in Vēh-Ardašīr statt. Vgl. Braun 37-44, Chabot 37-42/276-284.

70 Vgl. Fiey, Jalons 90.

71 Zu den Spannungen mit Rom vgl. Blockley, Policy 56. Auch eine zunehmende Intoleranz der römischen Autoritäten gegenüber den Gemeinschaften der Feueranbeter in der Asia minor läßt sich nachweisen.

72 Vgl. L. van Rompay, Impetuous Martyrs? The Situation of the Persian Christians in the last years of Yazdgard I (419-420). In: M. Lamberigts, P. van Deun (Edd.), Martyrium in multidisciplinary perspective. Memorial Louis Reekmans, Leuven 1995, 370-372. Sein Fazit (ebd. 375): »The conversion of large numbers of Zoroastrians to Christianity may have been a decisive factor in these developments.«

73 Vgl. Schippmann, Grundzüge 97.

zu ziehen. Ein Beispiel dafür liefern die im Martyrium des Bischofs ʿAḇdā und seiner Gefährten (BHO 6) dokumentierten Ereignisse, in welchen Theodoret von Kyrrhos, der ebenfalls über sie berichtet, den Grund der Verfolgungen unter Yazdgird I. sieht[74]. So habe ʿAḇdā, Bischof der Stadt Hormizd-Ardašīr, mutwillig einen zoroastrischen Feuertempel zerstört und sich, vor dem Großkönig zur Rede gestellt, bei Androhung der Zerstörung aller Kirchen geweigert, diesen wiederaufzubauen. Daraufhin wird er getötet und es beginnt eine allgemeine Christenverfolgung. Ausdrücklich mißbilligt Theodoret, der von den Vorgängen als bloßen Vorwänden für die bereits festliegende Absicht Yazdgirds zur Christenverfolgung spricht, die Tat des Bischofs als unzeitgemäß[75]. Unter den Opfern der nun beginnenden, lokal begrenzten Christenverfolgungen befinden sich der Asket Narsaï (BHO 786), der einen in einer früheren Kirche eingerichteten Feuertempel zerstört[76], der frühere Hofbeamte Ṭaṭaq (BHO 1139) sowie Hormizd und seine Gefährten aus Bēṯ Garmai /BHO 387)[77]. Trotz des 421 überraschend eintretenden Todes des Großkönigs – bereits Nöldeke hat einen Mordanschlag vermutet[78] – gehen die Christenverfolgungen im Reich weiter.

Die Verfolgungen werden von Yazdgirds Sohn und Nachfolger *Bahrām V. Gōr* (421-439), der ebenfalls unter dem Einfluß des Mihr-Narsē steht, zunächst fortgesetzt, ja noch intensiviert. Auch Bahrām, zunächst als schwacher Herrscher angesehen, sucht die militärische Konfrontation mit dem als ständige Bedrohung des Reiches angesehenen Rom. Während seiner gesamten Regierungszeit wechseln im Verhältnis zum Römischen Reich stets Perioden relativen Friedens mit solchen kriegerischer Auseinandersetzungen[79]. So führt der Großkönig bereits zu Beginn seiner Regierung einen kurzen Krieg gegen das Römische Reich. Dieser wird mit einem 422 zwischen beiden Großmächten geschlossenen Friedensvertrag jedoch schnell beendet[80]. Für unsere Fragestellung verdient dieser Vertrag besonderes Augenmerk, werden doch bei den Verhandlungen auch die Christen Persiens und ihre besondere Situation thematisiert. Wohl in einem Anhang des Vertrags wurde den Christen im Perserreich Versammlungsfreiheit, der Bau von Kirchen sowie die Erlaubnis zur Abhaltung von

74 Vgl. Theodoret von Kyrrhos, Kirchengeschichte V, 39, 1-4.

75 Vgl. ebd. (ed. L. Parmentier – F. Scheidweiler: GCS 44, 343); οὐκ εἰς καιρὸν γεγενῆσθαι φημι. Die Passio des ʿAḇdā weist dagegen die Schuld für die Zerstörung des Feuertempels einem Priester namens Haššū zu. Vgl. van Rompay, Impetuous Martyrs 366.

76 Vgl. J. Labourt, Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224-632), Paris[2] 1904, 107-109 sowie van Romay, Impetuous Martyrs 367f.

77 Weitere Angaben (Passiones und Umfeld) bei Devos, Martyrs 218-220.

78 Vgl. Schippmann, Grundzüge 41.

79 Vgl. Blockley, Policy 56-61.

80 Umfassend informiert über die Vorgänge O.J. Schrier, The Roman-Persian War of 421-422 in the Light of Syriac Evidence. In: Greek, Roman and Byzantine Studies 33 (1992) 75-82.

Gottesdiensten ausdrücklich zugestanden[81]. Nach einer Notiz bei Priscus gab auch die römische Seite eine entsprechende Zusage für die in ihrem Machtbereich lebenden zoroastrischen Gläubigen[82]. Mit dem Vertrag und der Wiederherstellung friedlicher Beziehungen zum Römischen Reich enden auch die Christenverfolgungen[83]. Bahrām, der zu einem der populärsten Herrscher Irans weden sollte, hat sie in seiner Regierungszeit – trotz des Wiederaufflammens der Kämpfe mit Rom – nicht wieder aufgenommen. Aus der von 420 bis 422 andauernden Verfolgung unter Yazdgird I. und Bahrām sind nur wenige Martyrien, darunter keines von Frauen, überliefert[84].

In der Reihe der dem Christentum abweisend gegenüberstehenden Herrscher auf dem persischen Thron kommt *Yazdgird II.* (439-457) eine besondere Rolle zu. Der armenische Historiograph Ełiše berichtet, daß dieser von seinem Charakter her eher verschlossene Herrscher sich am Beginn seiner Regierung intensiv mit vergleichender Religionsgeschichte beschäftigt habe[85]. Diese Überlegungen, falls ernsthaft betrieben, führten zunächst jedoch zu keinem greifbaren Ergebnis. Vielmehr setzt sich unter Yazdgird zunächst die unter seinem Vater eingetretene Friedenszeit fort. Erst um das Jahr 445 trat offenkundig eine Veränderung der Haltung des Großkönigs ein. Über die Hintergründe kann nur spekuliert werden. So berichten die umfangreichen Akten der Märtyrer von Karḵā ḏ-Bēṯ Slōḵ (BHO 705) davon, daß Yazdgird im achten Jahr seiner Regierung

81 Zum Vertrag und den Quellen vgl. Blockley, Policy 58 sowie 201. Anm. 40. Auffallende Parallelen bestehen zum 561 zwischen Byzanz und Iran geschlossenen Vertrag, der in einem Anhang (vgl. Menander Protektor, Fragment 6.1: ed. R.C. Blockley, The History of Menander the Guardsman, Liverpool 1985 (Arca 17), 74: ἐκτὸς ἐνομίσθη τὰ περὶ τῶν ἐν Περσίδι Χριστιανῶν) entsprechende Bestimmungen aufführt. Vgl. den Wortlaut des Vertrages von 561 beim frühbyzantinischen Historiker Menander Protektor (Blockley, History 70-74 = PG 113, 865 A-869 A).

82 Vgl. Priscus, Fragment 41.1 (ed. R. C. Blockley, The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. II, Liverpool 1983 (Arca 10), 346, 19): σφίσι μήτε παρενοχλεῖσθαι τοὺς Μάγους τῆς θρησκείας πέρι.

83 Vgl. Sokrates, Kirchengeschichte VII, 20, 13 (ed. G. C. Hansen: GCS. Neue Folge 1, Berlin 1995, 367): ἐπαύσατο δὲ καὶ ὁ ἐν Περσίδι κατὰ χριστιανῶν διωγμός. Gleichlautende Informationen finden sich auch in den syrischen Quellen (etwa Michael Syrus, Chronik VIII,5).

84 Vgl. S.P. Brock, S. Ashbook Harvey, Holy Women of the Syrian Orient, Berkeley–Los Angeles–London 1987, 66. Unter den bekannten Martyrien findet sich die auf einem syrischen Original basierende armenische Passio (BHO 7) der persischen Edelleute Hormizd und Šahin sowie des Diakons Benjamin. Vgl. P. Peeters, Une Passion arménienne des SS. Abdas, Hormisdas, Sahin et Benjamin. In: AnBoll 28 (1909) 399-415. Ein Parallelbericht findet sich bei Theodoret von Kyrrhos (Kirchengeschichte V, 39, 12-24). Des weiteren fallen in die Zeit Bahrāms V. das Martyrium des Pērōz von Bēṯ Lāpāṭ (BHO 921), des Mihršāpūr (BHO 771) sowie die in verschiedene Sprachen übertragene, mit vielen Topoi ausgeschmückte Passio Jakobus' des Zerschnittenen (BHO 394-397).

85 Vgl. Ełišē, Geschichte des Vardan II (Langlois, Collection II, Paris 1869, 187f.): »Il étudiait et comparait toutes les religions de son empire avec le magisme, l'art de la divinisation en y comprenant avec le christianisme, et disait dans sa colère: Interrogez, examinez, observez! nous choisirons ce qui nous paraitra le meilleur.«

seine Tochter, die zugleich seine Frau war, und verschiedene Noble des Reiches hinrichten ließ[86]. Wohl dürfte es sich bei den Getöteten um Christen bzw. um Personen gehandelt haben, die dem Christentum zumindest positiv gegenüberstanden. Dies wird auch dadurch unterstrichen, daß spätere arabische Quellen, welche die Sicht des zoroastrischen Klerus wiedergeben, von Yazdgird II. als einem gütigen und weitsichtigen Herrscher sprechen, der den Besitzstand des Reiches nach Kräften gemehrt habe[87]. Militärische Erfolge gegen die Kūšān im Osten ermutigen den Großkönig in seinem Vorhaben, das Christentum im Reich zurückzudrängen und den Zoroastrismus zum einigenden religiösen Band der verschiedenen Völker zu machen. Armenien mit seinem auf christlichen Grundlagen aufbauenden Nationalgefühl und die stark christlich geprägten westlichen Provinzen des Reiches werden zum Schauplatz der nun einsetzenden Unterdrückung der christlichen Bevölkerung im Namen des Zoroastrismus[88]. Bei seiner Vorgehensweise kann sich der Großkönig auf die tatkräftige Hilfe des zoroastrischen Klerus stützen. Wie bereits bei seinen beiden Vorgängern spielt auch hier der Chefminister und Christengegner Mihr-Narsē eine zentrale Rolle. Die nun einsetzenden Verfolgungsmaßnahmen sind nicht nur auf die christliche Reichsbevölkerung beschränkt. Auch gegen die Juden und andere nicht-zoroastrische Religionen richtet sich der Bannstrahl der Reichsbehörden.[89] Ein besonderes Augenmerk ist dabei auf jene gerichtet, die vom Zoroastrismus zu anderen Glaubensgemeinschaften übergetreten waren.

Folgt man den überlieferten Berichten, so scheinen immer wieder Unterbrechungen in der Durchführung der Maßnahmen eingetreten zu sein. Sei es durch Unsicherheiten beim Großkönig, sei es durch militärische Unternehmungen, die seine ganze Aufmerksamkeit einforderten, jedenfalls kann von einer allgemeinen Verfolgung der Christen im gesamten Reich wohl erst ab dem Jahr 455 gesprochen werden. In diesem Jahr bricht ein erneuter Krieg mit den einfallenden Kūšān aus, und Yazdgird läßt daraufhin in allen Orten, durch die er auf dem Weg zur Front zieht, das Christentum verbieten[90].

86 Eine deutsche Übertragung der Passiones findet sich G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig 1880 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes VII/3), 43-60. Der Bericht über die Hinrichtungen steht ebd. 50. Vgl. Labourt, Christianisme 126.

87 Vgl. Christensen, Iran 283.

88 Zu den Vorgängen in Armenien, die schließlich zum Volksaufstand führen, vgl. Christensen, Iran 284-288 sowie Russell, Zoroastrianism 136-140. Russell betont zu Recht den auf das ganze Reichsgebiet zielenden Charakter der Maßnahmen (ebd. 136: »as part of a general proselyting campaign«). Bereits zuvor, nach Ṭabarī seit dem zweiten Jahr seiner Regierung, hatte Yazdgird II. die Christen in Armenien unterdrücken lassen. Vgl. Christensen, Iran 283.

89 Vgl. Asmussen, Christians 942.

90 Vgl. Fiey, Jalons 92. Im Zusammenhang damit ist auch das 454/55 vom Großkönig erlassene Verbot der Sabbatfeier für die Juden zu sehen. Vgl. R. Brody, Judaism in the Sasanian Empire: A Case Study in Religious Coexistence. In: S. Shaked, A. Netzer (Edd.), Irano-Judaica II, Jerusalem 1990, 61.

Unter den Martyrien, die sich aus den Verfolgungen Yazdgirds II. erhalten haben, nehmen die bereits erwähnten, in eine Geschichte der Stadt Karḵā d-Bēṯ Slōḵ eingebetteten Martyrien (BHO 705) eine besondere Stellung ein. Episch ausgeschmückt und wohl erst rund ein Jahrhundert nach den Ereignissen des Jahres 445 aufgezeichnet, darf nach den Arbeiten Fieys davon ausgegangen werden, daß gerade im Blick auf die geschilderten Verfolgungen von einem historischen Kern auszugehen ist. Die überlieferten phantastischen Zahlenangaben – so habe es 12000 Opfer in Karḵā gegeben, 133000 Christen zogen mit ihrem Klerus in die Stadt, 20000 andere waren bereits inhaftiert – schmälern diese Einschätzung nicht[91]. Noch stärkere epische Züge tragen die Passiones des im Jahr 446 hingerichteten Mār Peṯyōn (BHO 923f.), der viele Noble zum Christentum bekehrt hatte, des Einsiedlers Yazdīn (BHO 434), des Präfekten Āḏurhormizd (BHO 25) und der Anāhiḏ (BHO 47)[92]. Mit dem Ende der Regierungszeit Yazdgirds II. endet auch diese blutige Verfolgung.

Yazdgirds Nachfolger *Pērōz* (459-484), der sich zunächst in längeren Kämpfen gegen innenpolitische Gegner behaupten muß, stellt jeglich Aktionen gegen die Christen ein und gewährt Frieden. Die christliche Kirche kann weiter wachsen. Im Gefolge der Vorgänge des Konzils von Ephesos (431) beginnen sich durch aus dem Westen zugewanderte Theologen in Persien verstärkt nestorianische Anschauungen auszubreiten[93]. Nicht zuletzt die Freundschaft zwischen dem nestorianischen Metropoliten Barṣaumā von Nisibis und dem Großkönig fördert diese Entwicklung weiter.

Doch kommt es auch unter Pērōz zu Christenverfolgungen. Sie beginnen im letzten Jahr der Regierung des Großkönigs mit einem Dekret, in welchem der Herrscher den Zoroastrismus förmlich zur Staatsreligion erklärt. Der im achten Jahrhundert schreibende Theodor bar Kōnī berichtet in seinen Scholien, daß in den Tagen des Pērōz ein Edikt gegen die Götzenbilder und ihre Priester erlassen

91 Zur Historizität vgl. J.M. Fiey, Vers la réhabilitation de l'Histoire de Karka d'beṯ Sloḥ. In: AnBoll 82 (1964) 189-222. Vgl. ders., Jalons 92: »...le fonds historique en est solide« sowie Devos, Martyres 220f.

92 Aus Armenien ist aus dieser Verfolgung die Passio der sogenannten leontinischen Märtyrer (BHO 119) überliefert. Diese sechs Personen, Armenier und Perser, erleiden 454 das Martyrium. Vgl. L.H. Gray, Two Armenian Passions of Saints in the Sasanian Period. In: AnBoll 67 (1949) 361-376.

93 Die Synoden jener Zeit, insbesondere jene von 484 (Bēṯ Lāpāṭ) und 486 (Seleukeia-Ktesiphon), sind bestimmt von den persönlichen und theologischen Auseinandersetzungen zwischen dem nestorianisch ausgerichteten Metropoliten Barṣaumā und Katholikos Dāḏīšōʿ. Die Sprache der synodalen Entscheidungen ist nun geprägt von der antiochenischen Tradition der Christologie. Vgl. S. Brock, The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Material. In: G.D. Dragos (Ed.), Aksum-Thyateira. A Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain, London 1985, 126. 133f.

wurde, so daß die Religion der Magier allein fortbestehen sollte[94]. Nach der noch weitergehenden Beschreibung beim Armenier Sebeos wurde jegliche Art christlicher Betätigung verboten[95]. Es ergeht zudem an die christlichen Untertanen des Reiches der Befehl, Feuer und Gestirne anzubeten und so den Zoroastrismus anzuerkennen[96]. Über die Hintergründe des Stimmungsumschwungs des Pērōz kann man wiederum nur spekulieren. Aufgrund einer Notiz bei Barḥaḏbšabbā vermutete Gerö, daß die Erregung des Großkönigs über die immer dreister werdenden Umtriebe der christlichen Sekte der Borboriten die Ursache für die plötzlich einsetzenden Verfolgungsmaßnahmen gewesen sein dürfte[97].

Namentlich bekannt ist aus der Verfolgung des Pērōz lediglich ein Opfer. Es handelt sich dabei um den persischen Katholikos Bābowaï (BHO 126), welcher im Jahre 484 auf Weisung des Großkönigs als römischer Spion hingerichtet wird. Vorausgegangen war in diesem Fall ein brieflicher Hilferuf des Katholikos an Kaiser Zenon mit der Bitte um Schutz vor den Nachstellungen seiner Gegner[98]. Insgesamt dürfte die Christenverfolgung nicht besonders blutig und regional auf das Gebiet von Bēṯ Aramāyē begrenzt gewesen sein. Einen blutigen Schlußpunkt setzt Pērōz, als er auf dem Weg zu einem erneuten Feldzug gegen die Hephtaliten, in welchem er Reich und Leben verlieren sollte, dreihundert Christen an einem unbekannten Ort hinrichten ließ[99].

Mit Pērōz endet die Phase der auf einen größeren Personenkreis ausgedehnten Christenverfolgungen. Seine Nachfolger bemühen sich wieder um ein entspanntes Verhältnis zur christlichen Glaubensgemeinschaft. So sind spätere Berichte über Martyrien persischer Christen zumeist individueller Natur. Fast durchgängig handelt es sich um Konvertiten aus den Reihen des Zoroastrismus. Gegen diese wurde auch in der Folgezeit massiv vorgegangen, gefährdeten sie

94 Vgl. Theodor bar Kōnī, Liber Scholiorum 11 (ed. A. Scher: CSCO 69, 343,18-20): ܗܘܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܐܠܐ ܕܝܢܐ ܕܡܓܘܫܐ ܒܠܚܘܕ ܗܘ ܕܢܗܘܐ ܒܥܠܡܐ ܗܘ ܕܢܗܘܐ ܒܥܠܡܐ.

95 Vgl. Sebeos, Geschichte des Heraklius VI (Sebēos, Storia. Traduzione dell' armeno, introduzione e note di Claudio Gugerotti, Verona 1990, 51). Skeptisch gegenüber diesen Angaben ist S. Gero, Barṣauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century, Louvain 1981 (CSCO 426), 17. Im Jahre 473/474 läßt Pērōz auch die Synagogen schließen und ihre Schüler den Magiern übergeben. Vgl. Brody, Judaism 61.

96 Vgl. Chronik von Seʿert I (ed. A. Scher: PO 7, 101).

97 Vgl. Gero, Barṣauma 17f. Barhebraeus sieht dagegen Barṣaumā selbst als Anstifter der Verfolgung. Vgl. Barhebraeus, Chronographia II, 66.

98 Vgl. Fiey, Jalons 93. Bei den Vorgängen spielt Barṣaumā eine höchst zwielichtige Rolle. Zwischen Bābowaï und ihm war es zu schweren Konflikten gekommen, welche auf der Synode von Beṯ Lāp̄aṯ im April 484 ihren Höhepunkt erreichten. Barṣaumā hält dem Katholikos dabei persönliche Unfähigkeit vor und wendet sich scharf gegen dessen Führungsanspruch. Vgl. Gero, Barṣauma 38f. Zum Umfeld vgl. L. Sako, Le rôle de la hiérarchie syriaque orientale dans les rapports diplomatiques entre la Perse et Byzance aux Ve-VIIe siècles, Paris 1986.

99 Vgl. Chronik von Seʿert V (ed. A. Scher: PO 7, 107). Zuvor hatte der Großkönig die Zerstörung von Klöstern und Kirchen anordnen lassen. Gerö sieht den Hintergrund der Aktion in einem von Pērōz vermuteten Bündnis zwischen Hephtaliten und Oströmern.

mit ihrer Tat doch die Existenz des sasanidischen Staatswesens als einem auf dem Zoroastrismus als religiöser Identität basierenden Gemeinwesen. Die dabei angewandte Vorgehensweise läßt sich am Beispiel des Großkönigs *Kavāt I.* (488-496/499-531) gut beobachten. Als Freund des Katholikos Šīlā erlaubt er großzügig den Bau von Kirchen und Klöstern. Als er jedoch von der Konversion dreier zoroastrischer Magier zum Christentum hört, handelt der Großkönig sofort und läßt diese bereits zehn Tage nach ihrer Taufe hinrichten[100]. Die Bedeutung der Religion verstärkt sich für Kavāt im Laufe seiner Regierungszeit. Neben Adelsrevolten hat er besonders mit dem religiös motivierten Aufstand der Mazdakiten zu kämpfen[101]. Diese Erfahrungen und der wachsende Einfluß seines dem Zoroastrismus verstärkt zuneigenden Adoptivsohnes Chosroes ist es zu verdanken, daß der in den christlichen Quellen überaus positiv gesehene Kavāt sich nun verstärkt um die religiöse Einheit des Reiches im Zeichen des Zoroastrismus müht. Der Versuch, das christliche Georgien gewaltsam zum Zoroastrismus zu bekehren, führt 527/28 erneut zum Krieg mit Ostrom.[102]

Ein letztes Aufflackern der Verfolgung von Apostaten bringt die Regierung der beiden tatkräftigen Großkönige mit Namen *Chosroes* Mitte des 6. und Anfang des 7. nachchristlichen Jahrhunderts. Das sasanidische Reich gerät zunehmend in innenpolitische Turbulenzen. Sein Überleben erscheint gefährdet, doch gelingt es *Chosroes I. Anūširvān* (531-579) als hervorragendem Organisator und Administrator, Ruhe und Sicherheit wiederherzustellen[103]. Mit der endgültigen Vernichtung der Mazdakiten gewinnt der Zoroastrismus erneut staatstragende Bedeutung. So erneuert der Großkönig in einem mit Ostrom 561 geschlossenen Friedensvertrag den status quo und erneuert das bereits unter Bahrām V. im frühen 5. Jahrhundert den Christen zugesicherte Recht auf freie Religionsausübung. Gleichzeitig fordert er erneut diese auch für die auf römischem Gebiet lebenden Zoroastrier ein und verlangt, daß keinerlei Versuche einer Konversion zum Christentum, etwa durch Zwang zur Gottesdienstteilnahme, unternommen werden.[104]

Aus der Zeit des ersten Chosroes liegen uns mehrere Martyrien vor, darunter die griechisch erhaltene Passio der im Jahre 559 getöteten jungen persischen Konvertitin Širin (BHG^3 1637)[105]. Welche Folgen eine Konversion haben

100 Über die Vorgänge berichtet Johannes von Ephesus in seiner Biographie des Šem'ōn von Bēṯ Aršam. Vgl. Fiey, Jalons 95.

101 Vgl. Schippmann, Grundzüge 46-49.

102 Vgl. D. Braund, Georgia in Antiquity. A History of Colchis and Transcaucasian Iberia 550 BC-AD 562, Oxford 1994, 282-284.

103 Vgl. Schippmann, Grundzüge 52-60.

104 Vgl. Anm. 81. Die Bestimmungen zu den Christen bei Menander Protektor, Fragment 6.1 (ed. R. C. Blockley, The History of Menander the Guardsman, Liverpool 1985, 70-74).

105 Vgl. P. Devos, Sainte Širin, martyre sous Khosrau I^{er} Anošarvan. In: AB 64 (1964) 87-131 bzw. ders., La jeune martyre perse sainte Širin († 559). In: AnBoll 112 (1994) 5-31 (Französische Übersetzung der griechischen Passio: ebd. 17-31). Zu weiteren Martyrien vgl. Fiey, Jalons 96.

konnte, zeigt auch die Lebensbeschreibung des Mār Aḇā (BHO 595). Der heilkundige Katholikos der persischen Kirche wurde wohl nicht getötet, doch verbrachte der Konvertit von den zwölf Jahren seines Bischofsamtes zehn in der Verbannung bzw. im Gefängnis[106].

Eine besondere Stellung nehmen die Christen unter Großkönig *Chosroes II. Parvēz* (590-628) ein. So umgibt sich der Herrscher an seinem Hof mit zahlreichen Christen (Ärzte, Konkubinen oder andere Hofbedienstete) in der berechtigten Hoffnung, ihre Talente nutzen und den Einfluß der Magier auf seine Regierung schwächen zu können. Gleichzeitig verbietet er aber jegliche Konversion[107]. Politisch berechnend und religiös fanatisch beginnt Chosroes II. nach dem Tod des oströmischen Kaisers Maurikios († 602) umfangreiche Verfolgungen von zum Christentum übergetretenen zoroastrischen Priestern, von denen eine Reihe von Fällen zwischen den Jahren 615 und 628 bekannt sind[108]. Der Großkönig darf für sich das zweifelhafte Recht beanspruchen, der letzte Herrscher der sasanidischen Dynastie gewesen zu sein, der christliche Untertanen um ihres Glaubens willen verfolgt hat. Sein gewaltsames Ende – er wird 628 von seinem Sohn ermordet – sollte das von ihm erneut stabilisierte Reich nur um rund vierzig Jahre überleben.

4. Die Ursachen der Verfolgungen

Im Gegensatz zu den im Römischen Reich unter Decius und Diokletian reichsweit mit größter bürokratischer Sorgfalt durchgeführten Verfolgungen läßt sich das Vorgehen der persischen Großkönige gegenüber ihren christlichen Untertanen stets als lokal ausgerichtete Aktionen mit begrenzter zeitlicher Dauer und höchst unterschiedlicher Motivation begreifen. Unter den in den Quellen genannten Begründungen für das Vorgehen der persischen Herrscher lassen sich nach der vorangegangenen historischen Darstellung folgende zentrale Motive angeben[109]:

Zur Glaubenszeugin Golindūḫt (BHG^3 700f.), welche als persische Noble im Haushalt des Großkönigs durch christliche Gefangene bekehrt wird und schließlich nach ihrer Flucht auf römisches Gebiet 591 stirbt, vgl. P. Peeters, Sainte Golindouch, martyre perse († 13 juillet 591). In: AnBoll 62 (1944) 74-112. Weitere zum Christentum übergetretene und daraufhin getötete Konvertiten jener Zeit sind Pirāngušnasp (BHO 353f.), Yāzdpanāh (BHO 431) sowie Yāzdbōzid (BHO 432).

106 Vgl. Devos, Martyrs 215f.

107 Vgl. Fiey, Jalons 97f.

108 Vgl. ebd. 98. Unter den längeren Passiones – allesamt ebenfalls zoroastrische Konvertiten, die Mönche geworden waren – befinden sich jene des Mogundat und seiner Gefährten (BHG^3 84), des Mihramgušnasp (BHO 323) sowie des Maḥanoš-Išōʿsaḇran (BHO 451). Vgl. dazu Devos, Martyres 217f.

109 Vgl. die Zusammenstellung bei W. G. Young, Patriarch, Shah and Caliph. A Study of the Rela-

a) *Kriegerische und ideologische Auseinandersetzungen mit dem Römischen Reich:* Es kann für die vierhundertjährige Geschichte der Christen im Perserreich als geradezu klassische Regel gelten, daß sich Konflikte zwischen den Großmächten Rom und Iran – zumeist kriegerischer Natur – stets auch negativ auf die Situation der christlichen Bevölkerungsminderheit in Persien auswirkten. Die Verfolgungen unter Šāpūr II. sowie Bahrām V. haben hier ihren Ursprung.

b) *Negative Einflußnahme des zoroastrischen Klerus:* Seit den Tagen Ardašīrs stellte der zoroastrische Klerus eine für das sasanidische Persien stets bedeutende gesellschaftliche Größe dar. Mit Kirdīr im 3. und Mihr-Narsē im beginnenden 5. Jahrhundert verfügte die staatstragende Glaubensgemeinschaft über christenfeindliche, in höchsten Staatsämtern befindliche Propagandisten. Deren Einfluß auf die Großkönige trug nicht gering zu den Verfolgungen unter Bahrām II., Yazdgird I. und Yazdgird II. bei.

c) *Persönliche Religiosität der Herrscher:* Mag politisches Kalkül den Löwenanteil am Ausbruch lokaler Verfolgungen gebildet haben, so darf bei einzelnen sasanidischen Herrschern von einer tiefen persönlichen Hinneigung zum Zoroastrismus nicht abgesehen werden. Besonders zu nennen ist hier Yazdgird II., dem die Förderung und Ausbreitung des zoroastrischen Kultes ein tiefes persönliches Anliegen gewesen ist. Aufgrund der ihm zukommenden absoluten Macht stand der König aber stets außerhalb der Unterordnung unter ein bestimmtes, wie auch immer geartetes religiöses Konzept[110].

d) *Konversion zum Christentum:* Mit dem raschen Wachsen der christlichen Gemeinden nahmen auch die Konversionen zoroastrischer Gläubiger immer mehr zu. Für den persischen Staat, seine Herrscher und die das Reich einigende Religion erwuchs eine tödliche Bedrohung. Wiederholt wurde deshalb der Abfall vom Zoroastrismus von den Großkönigen gewaltsam bekämpft und unter Strafe gestellt, so unter Kavāt I., Chosroes I. und II. Gerade in der Spätzeit der Dynastie bildete die Konversion zum Christentum den Hauptgrund für die Verfolgung einzelner Christen.

e) *Christliche Intoleranz:* Eng zusammenhängend mit dem Verbot der Bekehrung von Zoroastriern zum christlichen Glauben steht die mit dem Erstarken des Christentums im 4./5. Jahrhundert zu beobachtende feindliche Haltung einzelner Christen gegenüber dem zoroastrischen Staatskult. Aktivitäten christlicher Sekten, so der Borboriten unter Pēroz, und vereinzelte Angriffe christlicher Eiferer auf Feuertempel und Kultstätten unter Yazdgird I. führen als Gegenreaktion zur Verfolgung und Tötung von Christen. Bei Denunziationen von

tionships of the Church of the East with the Sassanid Empire and the Early Caliphates up to 820 A.D., Rawalpindi (Pakistan) 1974 (Christian Study Centre Series 8), 55f.

110 Vgl. Gignoux, Church-State Relations 79.

Christen an staatliche Stellen waren – folgt man christlichen Quellen – neben Zoroastriern auch Manichäer und Juden beteiligt[111].

5. Die Auswirkungen auf das Verhältnis von Staat und Kirche

Trotz der beschriebenen, zu Zeiten umfangreichen Verfolgungsmaßnahmen einzelner Großkönige kann die Grundhaltung der sasanidischen Herrscher gegenüber der christlichen Reichsbevölkerung als eine von Toleranz und gegenseitiger Achtung bestimmte gekennzeichnet werden. Ein vollständiges, für das gesamte Reichsgebiet geltendes Verbot des christlichen Glaubens und seines Kultus wurde trotz des Drängens zoroastrischer Kreise zu keiner Zeit in vollem Umfang realisiert. Das Verhältnis der Herrscher zu ihren christlichen Untertanen blieb jedoch stets ambivalent: Tolerante Duldung, ja zuweilen Förderung aus politischen Überlegungen bzw. in späterer Zeit auch persönlicher Sympathie, konnte beim geringsten Anlaß einer Gefährdung der auf iranischen Elementen aufbauenden antirömischen Reichsideologie sofort umschlagen in eine aggressive Unterdrückung der christlichen Minderheit[112].

Dem stand von seiten der Christen eine grundsätzliche Loyalität dem persischen Staatswesen gegenüber. Diese Loyalität gegenüber dem Herrscherhaus ließ sich auch ohne größere Probleme mit jener gegenüber den Geboten Gottes vereinbaren, solange beide Ansprüche nicht gegeneinander ausgespielt wurden[113]. Im letzteren Fall wurde, wie zahlreiche Martyrien belegen, die religiöse Bindung in jedem Fall der staatlichen Anordnung vorgezogen. Für die Christen begünstigend trat hinzu, daß sich der Zoroastrismus seinem Wesen nach im allgemeinen recht wenig um die Konversion Andersgläubiger kümmerte[114]. Vielmehr trat seine geistliche Führungsschicht erst dann gegen Christen, Juden und Manichäer in Aktion, wenn sie eine Gefährdung des Staates und ihrer Machtstellung darin befürchteten. So konnten christliche Soldaten im persischen Heer dienen und christliche Ärzte in späterer Zeit über die Gesundheit des Großkönigs wachen.

Bei aller Einbindung in den Staat – auch die Kirche band sich nach 410 als Nationalkirche enger an diesen[115] – blieb in der christlichen Gemeinschaft letztlich doch ein Gefühl der Fremdheit gegenüber dem zoroastrisch bestimmten Staats-

111 Vgl. Wiesehöfer, Loyalitäten 372.
112 Vgl. ebd. 373.
113 Vgl. Brock, Christians 11.
114 Vgl. Brody, Judaism 52-62.
115 Hage sieht auch die Annahme nestorianischer Positionen durch die persische Kirche im späten 5. Jahrhundert als Ausfluß der für diese Kirche überlebensnotwendigen Loyalität zum sasanidischen Staat. Vgl. Hage, Staatskirche 184.

wesen bestehen. Ihre Identität definierte diese so vornehmlich aus ihrem Anderssein, ihrer theologischen Eigenbestimmung als Volk Gottes im Gegensatz zu den um sie lebenden Heiden verschiedenster religiöser Ausrichtung[116]. Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Stadt, Region, Ethnie bzw. Sprachgruppe wurde demgegenüber als zweitrangig erarchtet. Die Verfolgungen als christliche Glaubensgemeinschaft verstärkten dieses Gefühl. Zudem spielten Christen im öffentlichen Leben des sasanidischen Staates zu keiner Zeit eine bedeutsame Rolle.

Grundsätzliche Loyalität gegenüber einem nichtchristlichen Staat bei gleichzeitiger Bewahrung einer eigenständigen, aus dem Evangelium gwonnenen Identität bildete so das Rückgrat der christlichen Gemeinden im Perserreich. Diese Grundhaltung blieb auch nach dem Ende des Sasanidenreiches das prägende Element ihres Christentums. Daß sie ihre Identität auch nach dem Sturmlauf des Islam und seiner Dominanz in den Staaten des Vorderen Orients erhalten konnten, zeigt auf eindrückliche Weise die Lebenskraft einer der ältesten Kirchen des Ostens.

116 Vgl. Brock, Christians 12f. Dies wird deutlich in der Selbstbezeichnung der Christen als ›Volk Gottes‹ gegenüber den sie umgebenden heidnischen Völkern.

Martin Tamcke

Urmia und Hermannsburg. Luther Pera im Dienst der Hermannsburger Mission in Urmia 1910-1915

Ein wenig beachtetes Kapitel der Geschichte der Hermannsburger Mission ist deren Arbeit im Vorderen Orient[1]. Nach dem Scheitern der Tatarenmission in Georgien 1869[2] und vor dem Eintritt in die Kurdenmission (1910-1939)[3] lag das Hauptgewicht in der Wirksamkeit der mit Hermannsburg verbundenen Priester aus der Kirche des Ostens im Urmia-Distrikt (1875-1939)[4]. Die Stadt Urmia selbst wurde zunächst nicht erfaßt.[5] Daß es dann spät und von Hermannsburg

1 Bisher fehlt eine neuere Darstellung zu dem gesamten Bereich. Eine erste Orientierung bieten: Georg Haccius, Hannoversche Missionsgeschichte 3/1, Hermannsburg 1914, 412-422, 3/2, Hermannsburg 1920, 369-385; Christoph Schomerus, 1890-1920, drei Jahrzehnte Hermannsburger Missionsgeschichte, Hermannsburg 1921, 93-96; Wilhelm Oehler, Geschichte der deutschen evangelischen Missionen 2, Baden-Baden 1951, 270; H. Gundert, Die evangelische Mission, ihre Länder, Völker und Arbeiten, 4. Auflage (bearb. von G. Kurze und F. Raeder) Calw und Stuttgart 1903, 273; Dieter Lyko, Gründung, Wachstum und Leben der evangelischen christlichen Kirchen in Iran, Ökumenische Studien 5, Leiden und Köln 1964, 13 f.; Julius Richter, Mission und Evangelisation im Orient, Gütersloh 1908, 232 f. und 238 f. (2. Auflage 1930, 208 f.).

2 Die Hermannsburger Tatarenmission in Georgien wird erst jetzt erstmals von einem Doktoranden in Marburg bearbeitet. Immerhin erwähnt die Arbeit kurz Georg Haccius, 3/1, 408-411.

3 Zur Hermannsburger Kurdenmission: Georg Haccius, 3/2, 380 f., 384, 594; Christoph Schomerus, 95 f.; Oehler, 270; Lyko 13 f.; Richter, 2. Aufl., 208.

4 Eine Gesamtdarstellung dieser Arbeit soll in den »Studien zur orientalischen Kirchengeschichte«, Münster, erscheinen.

5 Erste Kontakte zu den Nestorianern am Urmia-See hatten bereits die Basler Missionare im Zuge ihrer Missionsbemühungen im Kaukasus und in Persien geknüpft, vgl. Andreas Waldburger, Missionare und Moslems, Die Basler Mission in Persien 1833-1837, Zürich und Basel 1983. Zu Pfander vgl. auch Christine Schirrmacher, Mit den Waffen des Gegners, Christlich-muslimische Kontroversen im 19. und 20. Jahrhundert dargestellt am Beispiel der Auseinandersetzung um Karl Gottlieb Pfanders ›Mizan al-haqq‹ und Rahmatullah ibn Halil al-ʿUtmani al Kairanawis ›Izhar al-haqq‹ und der Diskussion um das Barnabasevangelium, Islamkundliche Untersuchungen 162, Berlin 1992. Pfander hatte dem Patriarchen vor allem Bücherhilfe erwiesen, vgl. Christoph Friedrich Eppler, D. Karl Gottlieb Pfander, ein Zeuge der Wahrheit unter den Bekennern des Islam, Basel 1888, 87 f., vgl. 55 und 59. Außerdem habe Pfander durch seinen Helfer, den Armenier David, »Bücher in persischer, arabischer, türkischer, syrischer und chaldäischer Sprache« verbreitet. Ausdrücklich wird von David festgestellt, daß er »sie bis nach Urmia« gebracht habe, Eppler, 87.

Als die deutsche Judenmission 1893 ihre Arbeit im Urmia-Distrikt begann, kooperierte sie direkt mit den mit Hermannsburg verbundenen Nestorianern. Allgemein orientiert kurz zur Geschichte der deutschen Judenmission im Nordwesten Persiens: Richter, 2. Auflage, 220; Lyko, 12; Haccius 3/2, 369 f.; Julius Richter, Pastor Fabers Mohammedanermission, Evangelische Mission 1, 1895, 241-247; W. Faber, Die Ausweisung der deutschen Missionare und der gegenwärtige

nicht gewünscht doch zur Etablierung in der Stadt in einer kirchengeschichtlich und politisch besonders schwierigen Phase kam, war das Werk Luther Peras. Er und seine Arbeit in Urmia von 1910 bis 1915 sollen hier vorgestellt werden.

Über Kindheit, Jugend und Studienzeit Luther Peras sind wir relativ gut informiert.[6] Geboren wurde er am 11. März 1882 als Sohn des Priesters Pera Johannes in Wasirabad.[7] Die Namensgebung des Vaters für den Sohn ist bereits als Bekenntnisakt zu verstehen. Der Vater lehrte ihn die Anfangsgründe der deutschen Sprache, der Priester Jaure Abraham Luthers Kleinen Katechismus. Er half beim väterlichen Nebenerwerb im Weinberg und auf dem Feld und versorgte diesen Bereich anläßlich einer Deutschlandreise seines Vaters in eigener Verantwortung. Auf Wunsch seines Vaters ging er zum Studium nach Deutschland. Während der Vater ihm die Wahl des Studienfaches freigestellt hatte, drängte die Mutter ihn zum Theologiestudium, damit er einmal die Nachfolge seines Vaters übernehmen könnte. Das Studium absolvierte er am Missionsseminar in Hermannsburg nach weiterem Sprachunterricht.[8] 1904 schloß er seine 1898 begonnene Ausbildung ab und wurde seinem Vater als Vikar zur Seite gestellt.[9]

Die Wiedereingliederung in Persien fiel dem jungen Mann schwer. »Allmählich gewöhne ich mich an das frühere Dasein. Die ersten Wochen war es mir zu Mute, als ob ich träumte. Denn der Kontrast zwischen Deutschland und Persien

Stand der Mission daselbst, in: J. Lemm, Bericht über den Märtyrertod des Muhammedaners Stephanus Askjar, 2. Auflage, Leipzig 1895; Uwe Feigel, Das evangelische Deutschland und Armenien, Die Armenierhilfe deutscher evangelischer Christen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts im Kontext der deutsch-türkischen Beziehungen, Kirche und Konfession 28, Göttingen 1989, 132.

Seit 1899 arbeitete die Deutsche Orient-Mission in der Stadt. Auch zu ihrer Arbeit dort und in Choi fehlt bis heute eine kritische Darstellung. Berücksichtigt wird sie bei: Feigel, 162f., 181; Oehler, 268f.; Schäfer, Geschichte der Deutschen Orient-Mission, Potsdam 1932, 25, 30, 36, 38, 41f., 55f., 58, 61, 68, 74, 83, 84f.; Lyko, 12.

6 Ausführlich berichtet Luther Pera dazu in seinem am 18. August 1900 verfaßten Lebenslauf, aus dem die folgenden Informationen entnommen sind (in der Personalakte zu Luther Pera im Missionsarchiv der Hermannsburger Mission erhalten).

7 Zu ihm: Martin Tamcke, Pera Johannes, in: René Lavenant, VI. Symposium Syriacum 1992, Orientalia Christiana Analecta 247, 361-369.

8 Am 16. Juni 1897 reist Luther Pera nach Deutschland ab und traf am 8. September 1897 in Hermannsburg ein. Neben dem Deutschunterricht besuchte er anderthalb Jahre die Missionsvorschule und wurde am 29. Oktober 1899 in den bereits laufenden 21. Kursus am Missionsseminar aufgenommen.
Zur frühzeitigen Aufnahme vgl. Hermannsburger Missionsblatt 1898, 132 und 1899, 254.

9 Zu dem von Luther Pera unterschriebenen Gelöbnis vgl. Martin Tamcke, Die Kontroverse um die Gültigkeit der lutherischen Ordination anstelle der Priesterweihe in der Kirche des Ostens (Nestorianer), in: Michael Kohlbacher, Markus Lesinski, Horizonte der Christenheit, Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag, Oikonomia 34, Erlangen 1994, 268-271. Die Rückreise trat er am 23. August 1904 an (über Bromberg, Thorn, Alexandrowo, Tiflis, Urmia). Zum Abgangsexamen und der Aussendungsberatung, Hermannsburger Missionsblatt 1904, 131. Zur Abordnungsfeier, Hermannsburger Missionsblatt 1904, 266-268, und zur Ausbildung im Stephansstift in Hannover, Hermannsburger Missionsblatt 1904, 338, und 1905, 202.

ist zu groß. Es kommt einem ungefähr so vor, als ob man aus der modernen Welt herausgerissen und in die Zeit der alten Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob versetzt würde.«[10] Anders als sein Vater und dessen Kollege Jaure Abraham, die in ihrer eigenen Kultur und Tradition fest verhaftet blieben, war das Denken und Empfinden Luther Peras nunmehr dauerhaft zerrissen zwischen der inneren Anbindung an europäische Lebensart und orientalischer Lebenswirklichkeit. Dieses Problem kennzeichnet auch die anderen »lutherischen Nestorianer«[11] der zweiten Generation, etwa Theodor Pera oder Lazarus Jaure[12]. Luther Pera litt unter seiner schlechten Bezahlung, die geringer sei als die eines »einfachen Dorfschullehrers«[13]. Das altersschwache Pfarrhaus seines Vaters war ihm unerträglich und er drängte auf einen Neubau. Auch eine höhere Schule und ein theologisches Seminar wollte er begründen und Katechismus und Gesangbuch ins Syrische übersetzen.[14] Doch die engen Grenzen der Hermannsburger Geld-

10 Brief Luther Peras vom 12. 11. 1905.

11 Diese Bezeichnung verwandte in Anführungsstriche gesetzt und wohl nicht ohne ironischen Unterton erstmals Julius Richter, 1. Auflage 1908, 232f. und 238f., der die Hermannsburger Arbeit gegenüber der der Presbyterianer als inkonsequent und überflüssig empfand.

12 Zu ihm: Martin Tamcke, »Eingeborener Helfer« oder Missionar? Wege und Nöte des Lazarus Jaure im Dienste der Mission, in: Martin Tamcke, Wolfgang Schwaigert, Egbert Schlarb, Syrisches Christentum weltweit, Studien zur syrischen Kirchengeschichte, Festschrift für Wolfgang Hage zum 60. Geburtstag, Studien zur orientalischen Kirchengeschichte 1, Münster 1995, 355-385.

13 Brief Luther Peras vom 21. August 1907. Er wies darauf hin, daß die Schwedische Augustana-Synode ihren Mitarbeitern in Persien ein Gehalt von 500 Dollar gewährte. Am 14. 4. 1908 gab Karl Röbbelen im Circular 1 des Komitees für lutherische Evangelisationsarbeit in Persien Luthers Gehalt mit 821,25 Reichsmark an. Das seines Vaters betrug 2.076,95 Reichsmark. Luther Pera hatte 1909 geheiratet. Dazu berichtet ausführlich Karl Röbbelen, Hochzeit in Wasirabad, Missionsblatt für unsere liebe Jugend 12, September 1909, 2f.

14 Bereits 1907 drängte Luther Pera auf einschlägige Übersetzungsarbeiten. »Zwei Dinge tun uns not, eine Druckerpresse und eine hohe Schule. Für unsere Schulen brauchen wir einen exponierten lutherischen Katechismus und ein lutherisches Gesangbuch. Diese zwei Bücher müssen wir übersetzen. Sie müssen nächst der Bibel nicht für den Religionsunterricht allein, sondern überhaupt für die Jugenderziehung als Grundlage dienen«, Hermannsburger Missionsblatt 1907, 32. Pera Johannes hingegen hielt die gedruckte Fassung des Katechismus für überflüssig. »Luthers Lehre, Luthers Katechismus wird in unseren paar Schulen Gemeinden mündlich katechesisch getrieben fast viel kräftiger als in Deutschland«, Brief Pera Johannes' vom 29. 1. 1908. Seitens der Missionsleitung wollte man Luther Peras Pläne im Verbund mit den norwegischen und schwedischen Lutheranern aus Amerika realisieren, Hermannsburger Missionsblatt 1907, 33. Luther Pera fertigte den heute im Archiv der Hermannsburger Mission befindlichen Katechismus in neuostsyrischer Übersetzung an. Aus den Arbeiten daran teilte er am 5. 5. 1910 mit: »Der exponierte Katechismus, den ich im Religionsunterricht in Gogtapa gebraucht habe, ist der Hannoversche Katechismus von 1862. Der ist ja in Hermannsburg und im ganzen Hannover in Gebrauch. Das erste Hauptstück bis zum 3. Gebot habe ich bereits ins Syrische übersetzt. Mit der Übersetzung werde ich, so Gott will, diesen Sommer weiter fortfahren«. Im Kontext der Übersetzungsmaßnahmen der Hermannsburger Mission erwähnt den Katechismus auch Georg Haccius, Der Kleine Katechismus D. Martin Luthers in der evangelischen Heidenmission, 2. Aufl., Hermannsburg 1924, 14 (vgl. Missionsblatt für unsere liebe Jugend 23, Hermannsburg, 1920, 3f.). Beendet hat Luther Pera seine Übersetzung des Kleinen Katechismus 1915, Nachrichten aus der lutherischen Mission in Persien 1915, 3, 10f. Vernichtende Kritik hatten Luther

mittel verhinderten die Ausführung der meisten Projekte. Über den engen Rahmen seiner Möglichkeiten äußerte sich Luther Pera zusehends verbittert. »Wenn man mit seiner Umgebung nicht Schritt hält, so wird es allmählich lächerlich. Wir sind mit unseren äußerlichen Einrichtungen tatsächlich dahin gekommen, daß die Leute über uns und unsere Mission spotten«.[15] Und für sich selbst stellte er fest: »Mit meinem geringen Gehalt habe ich keinen Mut, eine selbständige Arbeit anzufangen«.[16] So blieb er als Hilfe in den drei mit Hermannsburg verbundenen Gemeinden Wasirabad, Gögtapa und Ardischai tätig. Als dann Pfarrer Karl Maurer die drei Gemeinden vom 4. November bis 1. Dezember 1909 visitierte, zeigte er sich unzufrieden mit Luther Pera. »Ein unerfreulicher Zustand schien es mir zu sein, daß eine junge in Deutschland ausgebildete Arbeitskraft wie Luther Pera nur als Vikar seines immerhin noch rüstigen Vaters in dem kleinen Wasirabad tätig war. Es drängte sich da doch die Frage auf, ob er nicht in den fünf Jahren seit seiner Aussendung einen Versuch hätte machen können, eine neue Gemeinde zu gewinnen, oder vielleicht die jetzt predigtlosen Außenorte von Gogtapa zu pastorisieren oder wenigstens persönlich den Religionsunterricht zu übernehmen«.[17] Der von Maurer angeregte Versuch einer eigenständigen Arbeit Luther Peras in Tscharbachsch in Nachfolge eines verstorbenen Geistlichen, der von der schwedisch-amerikanischen Augustana-Synode bezahlt worden war, scheiterte dann allerdings.[18]

In die ersten fünf Jahre seiner Wirksamkeit als Helfer der drei mit Hermannsburg verbundenen Gemeinden fallen auch seine ersten Berührungen mit der nestorianischen Restaurationsbewegung. Diese Bewegung war die Antwort einer wachsenden Anzahl von Nestorianern auf den Übertritt, den der bei weitem überwiegende Teil von ihnen zur Russischen Orthodoxen Kirche unter der Lei-

Pera (Brief vom 7. 1. 1908) und Pera Johannes (Brief vom 29. 1. 1908) an der ersten Hermannsburger Übersetzung des Kleinen Katechismus ins Syrische durch Johannes Pascha geübt.

15 Brief Luther Peras vom 12. 11. 1905. Daß die deutsche Missionsleitung bei ihren knappen Geldmitteln dennoch eher die Entsendung eines deutschen Theologen erwog als die Realisierung einer höheren Schule, erbitterte Luther Pera. »Falls Sie nicht genügend Geldmittel haben zur Unterhaltung einer höheren Schule, welche mit der Zeit zu einem theologischen Seminar erhoben werden könnte, hat die Sendung eines deutschen Theologen keinen Zweck. Arbeiter haben Sie hier zunächst genug, auch Arbeit ist reichlich vorhanden, aber keine Geldmittel«, Brief Luther Peras vom 5. 10. 1907.

16 Luther Pera arbeitete in Ardischai mit, wo der Archidiakon Ablachat sich Pera Johannes angeschlossen hatte und eine Schule mit Hermannsburger Geldern unterhielt, Hermannsburger Missionsblatt 1907, 32. Neben seiner Arbeit als Prediger in Wasirabad und Gogtapa und anderen Dörfern der Umgebung (Briefe vom 21. 8. 1907 und 22. 9. 1907 berichten darüber) hielt er vor allem »Vorträge über kirchliche Fragen« (3. Circular 1909, 1). »Einen Vortragszyklus hielt ich über die Geschichte unserer altsyrischen Kirche und einen anderen über Ludwig Harms und (die) Hermannsburger Mission von der Zeit Napoleons bis in die Gegenwart«, Brief Luther Peras vom 14. 2. 1906. Beide hätten »die Gemeinde sehr interessiert«.

17 Karl Maurer, Bericht über die Visitation in Persien. Erstattet am 27. Januar 1910, 10. Circular vom 28. Juli 1910.

18 Ebd.

tung ihres Bischofs Yonan 1897 in der Hoffnung auf politischen Schutz gegen muslimische Übergriffe getätigt hatte.[19] Da die Haltung des Patriarchen zur Frage des Übertritts zunächst unklar blieb und die Anglikaner sich weitgehend zugunsten der Orthodoxen aussprachen, hatten die Anhänger der alten Kirche keine ihnen zur Verfügung stehende kirchliche Administration mehr.[20] Unter Leitung einiger bei den Anglikanern ausgebildeter Männer kam es zu ersten Unmutsäußerungen, die schnell zu einer Bewegung derer wurde, die sich unbefriedigt von der Russischen Orthodoxen Kirche wieder abwandten und neue Zuwanderer und Flüchtlinge aus dem türkischen Siedlungsgebiet und der alten Kirche ohnehin treu gebliebenen Gläubige zu einer Bewegung zusammenführte. Versuche, die Anglikaner und den englischen Schutz für ihre kirchliche Reorganisation zu gewinnen, schlugen fehl. Dennoch stießen erste einflußreiche Bischöfe nun zu der Bewegung hinzu. Aber erst das Handeln des Patriarchen ließ die alte Kirche dann wieder in Form und Struktur neu erstehen und den Kampf um die Rückgewinnung der an die Orthodoxen übergegangenen Kirchen beginnen.

Wie kam es dazu?

Der Bischof von Tergawar, Mar Dinkha, war – selbst nach seiner Teilnahme an einem Dialog mit der russisch-orthodoxen Delegation in Urmia – in der alten Kirche geblieben. Er amtierte auch – wenig erfolgreich – als Bischof für Urmia.[21] Besonders unglücklich verlief der Versuch der amerikanischen Lutheraner 1905 unter der Leitung des norwegischen Pastors Fossum, alle lutherischen Werke, die im Urmia-Distrikt arbeiteten – neben den Hermannsburgern vor allem die drei amerikanischen Werke der Vereinigten Norwegisch-lutherischen Kirche in Amerika, der Schwedisch-amerikanischen Augustanasynode und dem lutherischen Generalkonzil – zu vereinigen.[22] Eben diese Aktion war es, die den Patriarchen endlich auf den Plan rief. Da Mar Dinkha sich als unfähig erwies, die lutherischen »Pastoren« im Sinne der alten Kirche zu leiten und das vom Patriarchen durchaus zunächst sanktionierte »Patriarchalische Komitee« weniger den Interessen des Patriarchen und der alten Kirche als den Interessen der Lutheraner diente,[23] entsandte der Patriarch einen seiner bedeutendsten Theologen und Kirchenführer, Mar Abimelek Timotheus, nach Urmia, um dort zu intervenieren.[24] Die Bedeutung, die die Intervention für die Kirche des Ostens in Persien

19 Vgl. dazu: J.F. Coakley, The Church of the East and the Church of England, a history of the Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission, Oxford 1992, 216-234.

20 Coakley, 234-250 und 279-290.

21 Als solcher ist er bei der Silberhochzeit von Luther Peras Vater, Pera Johannes, zu Gast, Hermannsburger Missionsblatt 1906, 322 und Photo nach 264 (Festgemeinde mit Mar Dinkha).

22 Dazu besonders: Karl Röbbelen, Die von deutschen und amerikanischen Lutheranern betriebene Evangelisationsarbeit in Persien, Leipzig o.J. (1909). Vgl. Coakley, 283f.

23 Vgl. Tamcke, Kontroverse.

24 Zu ihm: Mar Aprem, Mar Abimalek Timotheus: A Biography, Trichur 1975.

gewann und noch bis heute hat, verdankt sie der Tat- und Durchsetzungskraft dieses Mannes. Dieser energische Mann mit missionarischer Gesinnung, der sich als Lehrer ebenso bewährt hatte wie als Diplomat im Umgang mit den türkischen Behörden, kehrte mit dieser Mission auf den Boden seiner Kindheit zurück (er war am 28. August 1878 als Sohn des Priesters Isai im Dorf Mar Bischo in der Nähe des Urmia-Sees geboren worden).

Nachdem nun Fossum im November 1905 nach Urmia gekommen war, erschien im Juni darauf Mar Abimelek dort im Auftrag des Patriarchen, die Aktionen der Lutheraner im Distrikt zu untersuchen.[25] Es folgten eine Reihe von Synoden, die Abimelek einberief, deren Ergebnis schließlich war, daß sich die meisten »lutherischen Nestorianer« der Leitung Abimeleks unterstellten. Selbst Fossum tat diesen Schritt. »Mr. Fossum agreed to accept, or at least not to oppose, the doctrine and discipline of the old Syrian Church, offering, if Mar Shimun should insist on it, to be ordained priest by him«.[26] Der Patriarch bestand darauf und Fossum – ein lutherisch ordinierter Pastor – wurde erneut nach dem gültigen Recht und Ritus der Kirche des Ostens in Urmia zum Priester geweiht. Fossum erlebte Mar Abimeleks Intervention als Segen und erbat sich vom Patriarchen Mar Abimelek als Bischof nach Urmia zurück. »We simply cannot prosper in our work without a leader who is a true, faithful and zealous servant of God and this church. I see clearer the absolute need of such a man after his visit with us than before. And now, if our dear Patriarch should find it God's will to send him back to us as a Bishop or leader for us we shall receive him and support him in a worthy way, and do every thing possible for him for the interest of the Old Syrian Church according to the good pleasure of God and its Patriarch«[27]. Mar Abimelek war Fossum gegenüber also Erfolg beschieden. Resistentere Lutheraner wurden exkommuniziert; unter ihnen auch der Leiter des alten Patriarchalischen Komitees, der Arzt Dr. Oschana Khan, und der Priester der schwedisch-amerikanischen Augustana-Synode Isaak Johannes in Digalah.[28] Auch die mit Hermannsburg verbundenen Geistlichen gerieten unter Druck. Obwohl sie sich den Exkommunizierten nahe fühlten und sich von der Gruppe um Fossum distanzierten, ist es wohl besonders ihrer Verbindung zu dem theologisch wenig kompetenten Mar Dinkha zu verdanken, daß sie Teil der Kirchengemeinschaft blieben.

Luther Pera hatte Fossum zunächst erwartungsvoll entgegengesehen. »Dem-

25 Vgl. Coakley, 283.

26 Parry erzählt die Geschichte aus anglikanischer Sicht in einem Brief vom 27. 8. 1906, der im Quarterly erschien, zitiert nach Coakley, 283.

27 Brief Fossums vom 8. Juli 1906 an den Patriarchen Benjamin Simeon, zitiert nach Mar Aprem, 10.

28 Tamcke, Kontroverse, 269f. Am 5. 3. 1910 konnte Luther Pera berichten, daß der den Hermannsburgern freundlich gesonnene Bischof Mar Ephrem es »auf sich genommen« habe, den Patriarchen zu bewegen, Isaak Johannes wieder aufzunehmen. Er war damit erfolgreich.

selben wird es gewiß eine Freude sein, uns genauer kennenzulernen, denn er ist ausgesprochen und streng lutherisch«, schrieb er so noch am 12. November 1905, um dann aber schon am 17. Januar 1907 erbittert festzustellen, daß »seine (Fossums) Tätigkeit immer im Niederstürzen und nimmer im Aufbau bestanden hat«[29]. Abimeleks Forderungen stießen bei den mit Hermannsburg verbundenen Geistlichen auf entschiedenen Widerstand. Sie hielten am Kleinen Katechismus Martin Luthers fest, wo Abimelek den Unterricht in ʿAbdischoʿs »Buch der Perle der Wahrheit des Christentums« forderte; sie hielten an ihrer Zuordnung zur Missionsleitung im fernen Hermannsburg fest, wo Abimelek die Einordnung in die Hierarchie der Kirche des Ostens verlangte; sie blieben bei ihrer lutherischen Ordination mit Verpflichtung auf die lutherische Lehre und die Ordnungen der Kirche des Ostens, wo Abimelek die Weihe durch einen Bischof der Kirche des Ostens für unabdinglich hielt.[30] Sie fühlten sich durch die von Abimelek erwirkten Synodalbeschlüsse in »einen schwierigen Stand« versetzt, da »sie bei der evangelischen Wahrheit ohne Verleugnung bleiben« wollten[31]. Der Hermannsburger Missionsdirektor Haccius kommentierte die Entwicklung im bewußten Gegensatz zur Position der Anglikaner: »Es war ein Rückschritt in das alte, starre und tote Wesen, und von einer Evangelisation und Reformation war keine Rede mehr, man wollte die alte Kirche unter allen Umständen erhalten. ... Würden diese Grundsätze streng durchgeführt, so würde das unsere Pastoren und ihre Arbeit zur Separation gezwungen haben«.[32] Fossums erneute Priesterweihe empfanden sie als lediglich politisch motiviert, Luthers Lehre nicht gemäß und irdischen Vorteils wegen geschehen. »Nicht wunder, Pastor Fossum hat vor kurzem sich von einem nestorianischen Bischof ordinieren lassen, um sein Geschäft nach Belieben zu treiben«[33]. Die anglikanischen Beobachter der innerlutherischen Konferenzen unter den Nestorianern stellten dazu lapidar fest: »there was more disagreement than harmony« und empfanden zugleich die nicht auf die lange Tradition und Lehre ihrer Mutterkirche Rücksicht nehmenden Lutheraner als schmerzlich, es sei »disheartening in the extreme«[34]. Parry meinte noch am 27. August 1906, daß es keine reale Basis für die Restaurationsbewegung gäbe außer dem Unmut gegenüber der russischen Mission und dem Verlangen nach Beistand.[35] Er sollte sich geirrt haben. Zwar schied Mar Abimelek Timotheus als künftiger Bischof für Urmia mit seiner Ankunft in Indien 1908 aus, aber noch im Oktober weihte der Patriarch den Kascha David unter

29 Brief Luther Peras vom 17. 1. 1907.
30 Vgl. Tamcke, Kontroverse, 270f.
31 Circular 3 (1909), 4.
32 Haccius, 3/2, 383.
33 Brief Pera Johannes' vom 29. 1. 1908.
34 So Parry in einem Brief vom 27. August 1906 (veröffentlicht im Quarterly), zitiert nach Coakley, 283.
35 Coakley, 284.

dem Namen Mar Ephrem zum Bischof von Urmia.[36] Er wurde dort vom Leiter der anglikanischen Station, Brown, freudig begrüßt, wenn auch mit dem begleitenden Hinweis, daß er keinerlei finanzielle Mittel für die Rückgewinnung der zur russischen Orthodoxie Konvertierten gewähren könne.

Mar Ephrem nun besann sich für die Restauration seiner Kirche in Urmia auf die im Dienste der Hermannsburger Mission stehenden Lutheraner. Besonders bemühte er sich um Luther Pera, den Röbbelen zu dieser Zeit in eine syrische lutherische Gemeinde ins südrussische Armawir oder aber in die Kurdenmission abordnen wollte.[37] Da Luther Pera sich zu beidem nicht wirklich berufen fühlte, nahm auch er seinerseits aktiv das Gespräch mit dem für ihn zuständigen Bischof Mar Ephrem auf. Er drängte den Bischof, ihm eine Gemeinde zuzuweisen, weil er um die gleichzeitigen Bemühungen Fossums wußte, der in Armawir die Berufung Luther Peras dorthin betrieb.[38] Mar Ephrem mußte in Ermangelung der angestammten Kirchen das Qurbana zunächst in der Kapelle der anglikanischen Station in Urmia feiern.[39] Am 5. Mai 1909 schrieb Luther Pera Röbbelen, daß der Bischof in Urmia eine Kirche erwerben wolle. Allerdings fehle es an Geld. Der Meinung Luthers nach, sei es Brown »sehr peinlich, die alte Kirche in Urmia auferstehen zu sehen. Dennoch müssen sie (die Anglikaner) äußerlich als Freunde des Patriarchen solchen Bewegungen ihre Symphathie bezeugen«[40].

36 Mar Abimeleks Weg nach Indien bei Mar Aprem, 11-28. Zur Einsetzung Mar Ephrems, Coakley, 287.

37 Bereits 1909 verkündete Röbbelen den Beschluß der Mission, Luther Pera werde in die Kurdenmission abgeordnet. »Der Ausschuß für das Werk hat beschlossen, den Bruder Luther Pera in diesem Herbst nach Deutschland kommen zu lassen, damit er für die in Aussicht genommene erweiterte Arbeit noch einige Vorbildung erhalte«, Hermannsburger Missionsblatt 1909, 46. Am 24. 2. 1910 hatte Röbbelen ihn wieder auf die Möglichkeit einer Arbeit unter den islamischen Kurden angesprochen, nachdem Luther Pera am 20. 2. 1910 von der gewaltsamen Entführung eines syrischen Mädchens durch islamische Mitbewohner berichtet hatte, die ein »glänzendes Bekenntnis ihres Christenglaubens« in Urmia vor aller Öffentlichkeit ablegte, Brief Luther Peras vom 27. 2. 1910. Erneut erwog Röbbelen im Juli 1910 Luther Peras Abordnung zur Kurdenmission, Karl Röbbelen, An das Komitee... vom 13. 7. 1910 (bei den Circularen). Karl Röbbelen, seit 1909 Dozent für Dogmatik am Missionsseminar, war 1907 Vorsitzender des Komitees für lutherische Evangelisationsarbeit in Persien geworden. Zu ihm: Martin Tamcke, Karl Röbbelen, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 8, Herzberg 1994, 503f. Zuvor hatte er in seinem Buch »Die asiatische Welt und die lutherische Kirche«, Hermannsburg 1906 (2. und 3. Auflage o. J. in der Reihe Kleine Hermannsburger Missionsschriften Nr. 45) die theoretischen Grundlagen für die Arbeit geschaffen. Er widmete sich auch der Geschichte der Kirche des Ostens, so in »Die Kirche des Ostens in alter und neuer Zeit, Kurze Darstellung der Schicksale der christlichen Kirche in Persien in 17 Jahrhunderten«, Hermannsburg 1916, und in »Die christliche Kirche in Persien und ihre merkwürdigen Schicksale«, Kleine Hermannsburger Missionsschriften 54, Hermannsburg 1916.

38 In Armawir hatte sich unter dem Einfluß der dortigen lutherischen rußlanddeutschen Gemeinde eine lutherische Gemeinde aus Nestorianern, die sich dort als Gastarbeiter verdingt hatten, gebildet, Karl Röbbelen, Persien 2. 11. 1911 (bei den Circularen).

39 Coakley, 286.

40 Brief Luther Peras vom 5. 5. 1910.

Als Luther von den Überlegungen der Anglikaner erfuhr, ihre Station in Urmia aufzugeben, war ihm die Bedeutung dieses Schrittes klar. »Die einzige Hoffnung der Syrer in Urmia« bliebe die Unterstützung von Deutschland aus.[41] Zugleich würde sich die lutherische Evangelisationsarbeit innerhalb der alten Kirche viel freier bewegen können als zuvor. Der französische Einfluß werde mit den Engländern gleichzeitig verschwinden. So sah er der Abreise Browns nach Van und des Bischofs Ephrem nach Kotschannes erwartungsvoll entgegen. Bereits im Januar war wiederum deutlich geworden, wie sehr der Bischof in seinem Handlungsspielraum eingeschränkt war, wenn Anglikaner zugegen waren. Mar Ephrem war mit Dr. Oschana Khan zu einer geheimen Besprechung über eine mögliche künftige Arbeit Luther Peras in der Kirche des Ostens nach Wasirabad angereist. Doch mit den beiden reiste ein Angehöriger der anglikanischen Mission, Neesan, ein in Amerika ausgebildeter Nestorianer. Der habe »es sogleich gemerkt«, daß da heimliche Verhandlungen stattfinden sollten[42]. Die Gespräche konnten also nicht geführt werden. Über die Motive des Bischofs zur Kooperation mit den Lutheranern machte sich Luther Pera keine Illusionen. »Da die Nestorianer ihre Kirche selber nicht unterhalten können, so ist diejenige Kirchengemeinschaft ihnen willkommen, welche sie materiell unterstützt. Wenn wir dieser Kirche nicht mehr helfen, so wird unser Posten von anderen Kirchengemeinschaften eingenommen«[43]. Folgerichtig beschlossen Luthers Vater, Pera Johannes, und sein Kollege Jaure Abraham, daß Luther nach Ostern 1910 nach Urmia ziehen solle, »um dort im Zentrum eine neue Arbeit zu beginnen«[44]. Sie führten denn auch Gespräche mit Bischof Ephrem, damit er ihnen »Eingang« verschaffen möge. Zum Trost für das auf ihn in der neuen Kurdenmission hoffende Komitee in Hermannsburg fügte Luther noch hinzu: »Mein Aufenthalt in der Stadt wird mich mit den Mohammedanern in nähere Berührung bringen«[45]. Geschickt nutzte Ephrem die politischen und konfessionellen Rivalitäten im Sinne der Restauration. Luther meinte sein Verhalten richtig zu deuten. »Der

41 Brief Luther Peras vom 5. 3. 1910.
42 Brief Luther Peras vom 5. 4. 1910.
43 Ebd.
44 Brief Luther Peras vom 25. 3. 1910.
45 Ebd. Ähnlich argumentiert er am 5. 4. 1910. In Gogtapa und Wasirabad sei er »eigentlich überflüssig. Aber in der Stadt werde ich mit dem Islam mehr in Berührung kommen und kann mich der persischen und türkischen Sprache ganz besonders widmen«. Im selben Brief erörtert er den Plan einer Reise zur neuen Missionsstation für die Kurdenmission in Sautschbulak. Dort »ist Dr. Salomon Werda, der mit mir befreundet ist. Er sagte mir, daß er sich freuen würde, wenn ich ihn dort besuche«. Am 12. Juni wies er darauf hin, daß er für diese Reise Schulden machen müsse, was ihn bedenklich stimme. Er habe nun Kontakt zu einem syrischen Missionar aus dem Kaukasus, der nun in Isfahan sich aufgehalten habe, und der nach Urmia zur Erholung gekommen sei. Mit dem spreche er »über die Arbeit unter den Mohammedanern«. Zur Person des Missionars merkt Luther Pera an: »Er hat 50 Jahre in Kaukasien und in Persien die heilige Schrift und Traktate verkauft und ausgeteilt. 25 Jahre hat er seine Heimat nicht gesehen«.

Patriarch und seine Bischöfe sind zu sehr in Händen der Engländer. Diese mögen uns sowohl als *Lutheraner* als auch noch weniger als *deutsche* Missionare leiden«.[46] Das Selbstbewußtsein des jungen Syrers als »deutscher Missionar« zeigt die Tragik seiner bereits eingangs erwähnten schizophrenen Situation. Immerhin empfand auch der deutsche Konsul in Täbris, Wilhelm Litten, die Gemeinden des Hermannsburger Vereins für lutherische Mission in Persien als »unter deutschem Schutze« stehend und erwähnte ausdrücklich Luther Pera.[47] Als »Deutscher« aber war Luther Pera von den politischen Wirren um den Kapitän Joachim Karl Friedrich Neumann mitbetroffen.[48] Neumann hatte zusammen mit seinem Schwager, einem Nestorianer, im März 1910 die Verwaltung von zehn Dörfern des persischen Marschalls Sergam ul-Mulk auf fünf Jahre übernommen und sollte sich für sein Gehalt und seine Auslagen aus den Erträgen dieser Güter im voraus befriedigen dürfen. Als der Marschall jedoch vor seiner Verfolgung durch den Gouverneur von Täbriz beim russischen Konsul Asyl fand, nahm er die Rechnungen Neumanns nicht ab, beauftragte einen ehemaligen Sekretär des russischen Konsulats, einen Armenier, als seinen Anwalt und ließ es geschehen, daß dieser Neumanns Ernte weiterverpachtete, einen Angestellten Neumanns beraubte und den von Neumann eingesetzten deutschen Aufseher vertrieb. Neumann ließ nun in den gefährdeten Dörfern die deutsche Flagge hissen. Sie wurde von den Leuten des Marschalls heruntergeholt und ins russische Konsulat gebracht. Neumann wurde bei seiner Forderung nach Rückgabe der Flaggen nahegelegt, russische Flaggen zu hissen. Er lehnte ab. Daraufhin wurde sein Schwager verhaftet. Neumann forderte nun Unterstützung bei der deutschen Gesandtschaft in Täbriz an. Am 29. November 1912 ergriff die Leiterin des Waisenhauses der Deutschen Orient-Mission in Urmia, Frau Anna Friedemann, beim deutschen Gesandten energisch Partei für Neumann, da man »nichts gegen den Usurpator Rußland unternehmen wolle. Schlimm für die Deutsche SACHE im Allgemeinen und für Kapitän Neumann im Besonderen. Er wird sein Vermögen verlieren und totgeschwiegen werden«. Es gälte »deutsches Recht« zu vertreten. »Mit Sanftmut ist nichts zu machen. Man muß etwas energisch auftreten«[49]. Im März 1913 entsandte die deutsche Regierung den Legationsrat Nadolny nach Urmia, um energisch die deutschen Interessen gegen-

46 Brief Luther Peras vom 5. 5. 1910. Die Frage der konfessionellen Identität bei den mit Hermannsburg verbundenen Nestorianern erörtert: Martin Tamcke, Zur Konfessionsfrage bei den lutherischen Nestorianern, erscheint in der Zeitschrift Aram (FS Brock).

47 Wilhelm Litten, Persische Flitterwochen, Berlin 1925, 89f.

48 Den Fall behandelt anhand der diplomatischen Akten Siawusch Sohrab, Die deutsch-persischen Wirtschaftsbeziehungen vor dem Ersten Weltkrieg, EHS.V, 137, Frankfurt 1976, 205-210.

49 Brief Anna Friedemanns an Schünemann vom 29. 11. 1910 im Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes, Persien 12 (Die Beziehungen Persiens zu Deutschland, 1889-1920), Bd. 3, A. 190; vgl. Sohrab, 208.

über Rußland zu wahren.[50] Nadolny erreichte, daß der Marschall 36.000 Reichsmark an Neumann als Entschädigung entrichten und einige seiner Dörfer verpfänden mußte. Außerdem forderte er vom russischen Konsulat die deutschen Flaggen zurück, die der Marschall vor der Versammlung, die sich erhoben hatte, mit entschuldigenden Worten an Nadolny übergeben mußte, der sie Neumann aushändigte. In der Folgezeit waren die mit Neumann kooperierenden Personen verstärkten Repressalien ausgesetzt. Dennoch spielte Neumann nun auch für die weitere Entwicklung auf dem kirchlichen Gebiet im Hinblick auf die mit Hermannsburg verbundenen Gemeinden eine entscheidende Rolle.

Röbbelen reagierte unwillig auf Luther Peras Bestrebungen, nach Urmia zu gehen. Er nahm nun den Gedanken eines Einsatzes in Armawir für Luther Pera entschlossen auf. »Dieser Verbindung (mit den rußlanddeutschen Lutheranern) würden wir uns freuen können, während wir fürchten müssen, daß die enge Gemeinschaft mit der altsyrischen Kirche, in die Pastor Luther Pera in Urmia geraten würde, mit der Zeit ihn in innere und äußere Kämpfe verwickeln wird«[51]. Röbbelen befürchtete, »daß Luther Pera durch die Verbindung mit dem Bischof in Abhängigkeit von diesem geraten und genötigt werden möchte, sich an Gebräuchen und Zeremonien zu beteiligen, die dem Evangelium und der evangelischen Lehre nicht gemäß sind«.[52] Luther Pera unterrichtete Mar Ephrem von den Vorbehalten. Die Antwort des Bischofs gab Röbbelen den Mitgliedern des Missionsvereins weiter. »Wie viele Jahre ist in Wasirabad und Gogtapa kein heiliges Öl und kein heiliger Sauerteig gewesen? Und was haben wir den Kaschas getan?«[53] Am 30. April 1911 teilte Röbbelen dann die bereits im Herbst des voraufgehenen Jahres vollendeten Tatsachen mit und erklärte, »daß unser Bruder Luther Pera nach dem Wunsch des syrischen Bischofs angefangen hat, in Urmia eine Gemeinde zu sammeln«.[54] In Hermannsburg hielt man es für möglich, daß der Einsatz in Urmia nur vorübergehend sei und faßte deshalb auch nur einen einstweiligen Beschluß hinsichtlich der Fortzahlung des Gehalts, nicht ohne deutliche Bedingungen daran zu knüpfen. »Es wurde beschlossen, unserem syrischen Bruder Luther Pera, der auf Wunsch des Bischofs Mar Ephraim nach Urmia übergesiedelt ist, einstweilen, bis wir ihm eine andere Tätigkeit anweisen können, den Aufenthalt in Urmia zu gestatten und ihm seinen Gehalt von 1.200 Mk. unter der Bedingung weiter zu zahlen, daß er nach wie vor in den Gemeinden Wasirabad, Gogtapa und Ardischai als Prediger tätig ist«[55].

50 Nadolny wurde zu einer Schlüsselfigur in der deutschen Orientpolitik während des Ersten Weltkrieges. Vgl. Rudolf Nadolny, Mein Beitrag, Erinnerungen eines Botschafters des Deutschen Reiches, Köln 1985.

51 Karl Röbbelen, Persien 2. 11. 1911, 3 (bei den Circularen).

52 Karl Röbbelen, Dem Komitee ... 30. 4. 1911, 1 (bei den Circularen).

53 Ebd.

54 Ebd.

55 Karl Röbbelen, An das Komitee ... 27. 3. 1911 (bei den Circularen).

Die Zurückhaltung des Missionsvereins wirkte sich auf den Anfang der Arbeit in Urmia erschwerend aus. Bischof Mar Ephrem hatte von den Presbyterianern eine Kirche gekauft. »Als sie aber bezahlt werden sollte, war das Geld nicht aufzubringen und das sogenannte Patriarchalische Komitee wollte die Kirche nicht übernehmen, sondern entschied, daß sie wieder verkauft werden solle«[56]. Das Ende des möglichen Arbeitsfeldes für Luther Pera schien gekommen. Doch die Idee, der Kirche des Ostens wieder eine eigene Kirche einzurichten, hatte in der syrischen Bevölkerung längst Wirkungen gezeigt. Luther Pera selbst empfand das Fehlen eines eigenen Kirchengebäudes als Not. »Ich sehe die große Not, ihn welcher eine große Anzahl von Menschen hier leben. Es läutet am Sonntag; die Presbyterianer gehen in die Kirchen, auch die Römischen und die Russen..., aber die altsyrischen Christen bleiben ohne Gottesdienst. Das ist sehr schmerzlich, das ist wirklich eine große kirchliche Not«.[57] Die Bewegung in der Bevölkerung gab ihm die Kraft, den Wünschen Röbbelens zu widerstehen, der ihn lieber an anderen Orten im Einsatz gesehen hätte. »Ein Jüngling sagte mir: ich werde meinen Hof verkaufen und die Kirche nicht fallen lassen. Eine durchaus nicht reiche Frau schoß 50 Toman zinsenlos vor und versprach, selber für diesen Zweck zu sammeln. Von befreundeter Seite wurden 200 Toman zinsenlos auf 6 Monate für diesen Zweck vorgeschossen. Da ich sah, daß Gott der Herr die Herzen willig gemacht habe und diese Reichssache nicht fallen lassen will, so gab ich den eifrigen, treuen Menschen das Versprechen, daß ich sie nicht verlassen werde, sondern mit ihnen solidarisch verbunden sei«[58]. In Hermannsburg blieb man seinem Anliegen gegenüber allerdings konsequent ablehnend. »Von den Presbyterianern hat man eine alte Kirche für 2.400 Mark gekauft. 1.000 Mark sind von den dortigen Christen aufgebracht worden, aber soviel wird auch wohl die bauliche Instandsetzung der Kirche kosten, so daß der Kaufpreis ungetilgt bleibt. Die Kaufsumme ist angeliehen worden, und es müssen dafür die in Persien üblichen Wucherzinsen bezahlt werden. In jedem Briefe bittet Pastor Luther Pera flehentlich um Hilfe zur Tilgung der Kirchenschuld. Aber in unserer Kasse war dafür kein Geld, und wir tragen auch Bedenken, das kirchliche Unternehmen in Urmia zu unterstützen, solange die Verhältnisse dort nicht besser geklärt sind«[59]. Obwohl so bei seinem Anliegen ohne Rückhalt aus Hermannsburg arbeitend, betrieb Luther Pera – wie Röbbelen anerkennend formulierte – »mit Eifer die Wiederherstellung der alten Kirche«[60]. Hatte man in anderen Fällen – etwa beim Schulbau in Gogtapa – eine breite Spendenbewegung in Deutschland wachgerufen, so rührte man für den Kirchbau in Urmia keinen

56 Karl Röbbelen, Dem Komitee ... 30. 4. 1911, 1 f. (bei den Circularen).
57 Karl Röbbelen, Persien 2. 2. 1911, 3 (bei den Circularen).
58 Karl Röbbelen, Dem Komitee ... 30. 4. 1911, 1 (bei den Circularen).
59 Karl Röbbelen, Persien 2. 11. 1911, 3 (bei den Circularen).
60 Karl Röbbelen, Persien o.J. (1912), 1 (bei den Circularen).

Finger[61]. Man war sich darüber im klaren, daß diese Haltung das Vorhaben sehr erschwerte. »Nicht leicht wurde es ihm (Luther Pera), die Kaufsumme von 2.400 M. und die Geldmittel für die Reparatur und den inneren Ausbau der Kirche zusammenzubringen. Wir konnten ihm dabei nicht helfen. Schon der Stand unserer Kasse verbot es uns; wir hatten auch prinzipielle Bedenken gegen eine solche Verwendung der uns anvertrauten Gelder. Es ist Sache der syrischen Christen, für ihre Kirche aufzukommen. Diese haben denn auch getan was sie konnten, um das erwünschte Ziel zu erreichen«.[62]

Neben den Sorgen um die Gemeindegründung drückten Luther Pera nach seinem Umzug nach Urmia im Oktober 1910 persönliche Nöte. Seine Frau gebar kurz nach dem Umzug einen Sohn und wurde dann »für längere Zeit sehr krank«. Sie mußte »zweimal operiert werden«. Das häusliche Leid des jungen Syrers verschlimmerte sich noch durch die schwere Erkrankung seines Sohnes Richard, die so gravierend war, »daß die Eltern eine Zeitlang fürchten mußten, ihn wieder zu verlieren«. In diesen Nöten freilich stand der Missionsverein treu zu seinem Mitarbeiter. Angesichts der durch Krankheit, Umzug und Einrichtung entstehenden »Bedrängnis« warb Röbbelen um Hilfe für die Betroffenen, da die entstandenen Kosten »von dem kleinen Gehalt nicht bestritten werden konnten. So mußten Schulden gemacht werden, und die sind im Orient noch viel drückender als bei uns, weil der Zinsfuß sehr hoch ist. So haben die jungen Eheleute viel Trübsal und Last, die wir ihnen tragen helfen müssen«.[63]

Trotz aller Widrigkeiten gelang es Luther Pera, den Plan des Erwerbs einer eigenen funktionstüchtigen Kirche zu verwirklichen. Tatkräftig unterstützt wurde er dabei von seinem Freund Dr. Baba Khan. Am 5. November 1911 konnte die Kirche in Urmia eingeweiht werden. Die Einweihungsliturgie leitete Bischof Mar Ephrem, dem die mit Hermannsburg verbundenen Priester Pera Johannes und Kascha Ablachat als Archidiakone zur Seite standen, sowie drei weitere Geistliche und mehrere Diakone. In Deutschland informierte Röbbelen ausführlich über die liturgische Feier und die anschließenden Reden des mit Hermannsburg verbundenen Priesters Jaure Abraham, der um Unterstützung der neuen Gemeinde warb, des Sertif Dr. Israel Khan, der unterstrich, daß seit über 150 Jahren zum ersten Mal wieder auf der Urmiaebene eine neue Kirche von den Syrern selbst erworben worden« sei, und Luther Peras Freund Dr. Baba Khan Knanischu, der an die weltweite Mission der Vorfahren bis nach China und Indien erinnerte und an die Standhaftigkeit in den Zeiten der Verfolgung. »Er ermahnte die Gemeinde, dem Beispiel der Alten treulich nachzufolgen«.[64]

61 Vgl. Haccius 3/2, 371.
62 Karl Röbbelen, Persien o. J. (1912), 1 f. (bei den Circularen).
63 Karl Röbbelen, An das Komitee ... 2. 2. 1911, 2 (bei den Circularen) und Karl Röbbelen, Persien 2. 11. 1911 (bei den Circularen).
64 Karl Röbbelen, Persien o. J. (1912), 1 f.

Als zusätzliche Verpflichtung hatte man Luther Pera seitens des Vorstandes die pfarramtliche Versorgung des deutschen Waisenhauses in Dilguscha (einer Vorstadt von Urmia) aufgetragen. Die Leiterin des Waisenhauses, das der Deutschen Orientmission gehörte, Anna Friedemann, hatte sich schon 1909 an Röbbelen gewandt und bedauert, daß Pfarrer Maurer, der die mit Hermannsburg verbundenen Gemeinden besucht hatte, nicht den Weg zu ihr gefunden habe. »Wir erwarten ihn *sehr*«.[65] Ohne über den direkten Kontakt der Waisenhausvorsteherin mit seinen Vorgesetzten informiert zu sein, hatte sich Luther Pera am 27. Februar 1910 bereits an Röbbelen gewandt, um ihm mitzuteilen, daß Fräulein Friedemann »viel Interesse dafür« habe, »daß das deutsche Waisenhaus eine eigene Kirche« erhalte.[66] Sie wisse nicht, wo sie die Kinder zum Abendmahl hinschicken solle. Er kenne »eine Anzahl Familien, die sich gerne anschließen würde«. Luther hoffte auf eine Gemeinde von Deutschen und Nestorianern. Seine Hoffnungen schienen nicht unbegründet. »Fräulein Friedemann teilte mir im Vertrauen mit, daß sogar eine Summe gesammelt worden wäre zu einem Kirchbau«. Er riet zur Kooperation zwischen dem Hermannsburger Verein und der Potsdamer Orientmission. »Auf deutschem Grund und Boden können wir uns viel leichter bewegen, da hat weder der Patriarch noch die persische Regierung dreinzureden«. Er strebte eine Vereinbarung mit Anna Friedemann und Fossum einer neuen Arbeit wegen an. Auf eine Anfrage Röbbelens hin antwortete Anna Friedemann am 27. Dezember 1910 abschlägig, was ihre vermeintliche Absicht beträfe, ihn als Pastor und Lehrer einzustellen.[67] »Alles, was ich für ihn tun könnte, das wäre, daß ich ihn bitten würde ab und zu sonntags als Vertretung für unsere Kinder zu predigen«. Dennoch interessiere sie sich »sehr« für Luther Pera, der »als Freund« in ihrem Haus verkehre und dem sie »von Herzen gerne mit Wort und Tat beistehen« wolle. Gegen Röbbelens Vorbehalte machte sie sich für einen Einsatz Luther Peras in der Kirche des Ostens stark. Sie bat Röbbelen, »doch noch einmal zu erwägen, ob« er »Luther Pera nicht seiner syrischen Kirche zurückgeben« wolle. »Nach meiner innersten Überzeugung und wie ich jetzt Luther kennengelernt habe, wäre dies für ihn das beste. Er kommt in sein Element zurück, fände innere Muße und sogleich ein großes segensreiches Feld der Arbeit für sein Volk, ganz besonders noch dadurch, daß ihm durch seine in Deutschland erlangte Bildung ein erweiterter Blick eröffnet worden ist«. Die Bedenken hinsichtlich der verworrenen kirchlichen Lage in Urmia zerstreute

65 Anna Friedemanns Brief an Karl Röbbelen vom 4. 7. 1909 zu Luther Peras Auftrag. Sie gibt darin auch praktische Ratschläge für die Reise: »Die Herren müssen sich nur einen sicheren Geleitbrief verschaffen, vom Minister oder Gesandten, dann haben sie nichts zu befürchten. In Täbriz sorgt für gutes Weiterkommen unser Landsmann: Herr Max Schünemann & Mossig, Vertreter der Konsulargeschäfte unseres Gesandten in Teheran«. Vgl. Haccius 3/2, 383f.

66 Luther Peras Brief vom 27. 2. 1910.

67 Brief Anna Friedemanns an Röbbelen vom 27. 12. 1910.

sie. »Die alte syrische Kirche ist sehr unterdrückt, belebt sich aber, und hat entschieden wieder eine Zukunft. Etwas von der alten Kraft, die ihrer Zeit prächtige Männer und Missionare gezeitigt hatte, ist heute noch vorhanden. Fragen Sie hier jeden Syrer, Amerikaner, Engländer oder Russen-Syrer, wo er Befriedigung fände, so wird er antworten, ›nur in unserer alten Kirche‹. Wenn es nicht um äußerer Vorteile willen wäre, würden die meisten heute zu ihr zurücktreten«. Für die von Hermannsburg beabsichtigte Reformierung der Kirche des Ostens im Sinne einer lutherischen Reformation sah sie kaum eine Möglichkeit. »Für unsere abendländische Kirche hat der Orientale so sehr er auch ›mitmacht‹ wenig Verständnis«. Den zeitweilig von Hermannsburg verfolgten Plan, einen deutschen Theologen nach Urmia zu entsenden, verwarf sie ganz. »Ich halte es für ganz ausgeschlossen, daß einer unserer evangelischen Prediger im Urmia-Gebiet Thätigkeit findet. Er wird als Eindringling in fremdes Gebiet betrachtet«. Der von Röbbelen mit Skepsis betrachtete Bischof Mar Ephrem sei »ein kräftiger, heiliger Mann«. »Er braucht Hilfe und junge Kräfte, und ich kann verstehen, daß er die brach liegende junge Kraft, Luther Pera, für sich haben will«. Ohne die materiell dürftige Situation der syrischen Gemeinde von Urmia zu beschönigen und die Notwendigkeit zeitweiliger Unterstützung beim Gemeindeaufbau sehend, ging Anna Friedemann davon aus, daß die Gemeinde später ihren Pastor werde übernehmen können. Seine Abordnung nach Urmia wäre erwünscht. »Viele warten darauf«. Am 12. Juni hält sich Luther Pera bei einem befreundeten Kaufmann in Urmia auf, der früher Deutschland bereist hat und »mit großer Sehnsucht... an das bayrische Braubier« denke.[68] Von ihm aus teilt Luther Pera Röbbelen mit, daß er die Schulprüfung im Waisenhaus bei Fräulein Friedemann mit abnehme. Die Kooperation ging also weiter. Schließlich konnte doch eine eigene Kirche am Waisenhaus eingeweiht werden.[69] Sie wurde zum Kristallisationspunkt einer neuen Aufgabe für Luther Pera. Im Zuge der Wahrung der russischen Interessen im Nordwesten Persiens wurden in Urmia 600 Besatzungssoldaten der russischen Armee einquartiert. Unter diesen Soldaten befanden sich 34 lutherische Rußlanddeutsche, die meist aus den deutschen Kolonien in Südrußland stammten[70]. Da diese Soldaten von Rußland her keinerlei

68 Brief Luther Peras vom 12. 6. 1910. Deutsche Bierbrauereien entstanden im Orient, wo die politischen Rahmenbedingungen es zuließen. Wo diese dann nicht mehr gegeben waren, da wurden sie daraufhin zerstört (wie jüngst in Aden/Yemen).

69 Schäfer, 74. Man habe auf den Missionsstationen der Deutschen Orient-Mission gute Verbindungen zu den russischen Besatzungstruppen, die großenteils »aus Deutschrussen« bestünden. »Frl. Friedemann hat mit ihren in Deutschland gesammelten Geldern eine kleine Kirche in Urmia gebaut, in der jetzt den deutsch-russischen Soldaten deutsche Gottesdienste gehalten werden«.

70 Hermannsburger Missionsblatt 1912, 183; Haccius 3/2, 383.
Ohnehin war die Region zusehends als Siedlungsgebiet von Rußlanddeutschen betrachtet worden. 1911 wollten sich 30 Familien der im Kaukasus ansässigen Schwaben dort ansiedeln. Weitere 150 bis 180 Familien würden folgen wollen. Hugo Grothe, Zur Natur und Wirtschaft in

kirchliche Versorgung erhielten, lud Luther Pera sie am Palmsonntag 1911 zu einem Gottesdienst in deutscher Sprache ein. Er predigte über den Einzug Jesu in Jerusalem. Am zweiten Ostertag folgte ein weiterer Gottesdienst, in dem er das Evangelium von den Emmausjüngern auslegte. 22 Personen nahmen an der anschließenden Abendmahlsfeier teil. »Einige, die an dem Tage zur Kirche kamen, hatten seit 5 Jahren keine deutsche Predigt gehört und nicht Gelegenheit gehabt, das heilige Abendmahl zu feiern. Sie waren nicht wenig überrascht, als sie so unvermutet zu einem deutschen Gottesdienst in dem fremden Land eingeladen wurden«[71]. Zu den Gottesdiensten fanden sich bald nicht nur die deutschstämmigen Soldaten, sondern auch die in der Umgebung lebenden Deutschen ein[72]. Unter ihnen befand sich Kapitän Neumann, der als gebürtiger Hannoveraner das Glück hatte, daß bei einer Bücherverteilung, die Luther Pera mit den zu diesem Zweck aus Deutschland eintreffenden Bücherspenden bestreiten konnte, ein Buch seines einstigen Konfirmators, Pastor Holtermann, in seine Hände kam. »Große Freude bereitete dem Empfänger dieser Gruß aus der Kirche seiner Heimat«.[73] In Hermannsburg nahm man regen Anteil an diesem Zweig der Arbeit Luther Peras und organisierte ein Hilfswerk, das vor allem Drucksachen den Deutschen in Urmia zukommen lassen sollte[74]. In dieser von Luther Pera beherzt angegangenen Arbeit sah man in Hermannsburg göttliches Handeln. »Wir dürfen uns auch der lieblichen Fügung freuen, daß unsere Arbeit für die syrischen Christen in Persien nebenbei den kirchlich verlassenen Glaubensgenossen in Urmia dazu hilft, daß sie von einem in der lutherischen Kirche ausgebildeten und ordinierten Prediger mit Wort und Sakrament versorgt werden«[75] hieß es da etwa oder »Pastor Luther Pera, selbst ein angenommener Sohn der lutherischen Kirche, durfte das Werkzeug werden, diesen verlassenen Söhnen unserer Kirche ihre Mutter wieder in Erinnerung zu bringen«[76]. Weihnachten 1911 konnte eine eindrucksvolle Christvesper gehalten werden. »Die Kirche war in deutscher Weise mit einem Christbaum geschmückt; der Kapellmeister und mehrere deutsche Musiker von der Musikkapelle des russischen Regiments begleiteten den Gesang der deutschen Weihnachtslieder; mehr als 200 Personen,

Vorderasien I, Persien, Halle 1911, 77; Sohrab, 62. Aufmerksam registrierte auch Röbbelen, was er dazu in Erfahrung bringen konnte.

71 Hermannsburger Missionsblatt 1912, 183 f.

72 Die Region war das Zentrum der deutschen Handelsbemühungen in Persien, vgl. Sohrab, 394. Am 27. Oktober 1913 meldete der deutsche Gesandte in Teheran, Prinz Heinrich XXXI. Reuß j. L., an den Reichskanzler Bethmann Hollweg: »die deutschen Kolonien, besonders die von Aserbaidschan, mehren sich zusehends«, Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes, Persien 12 (Die Beziehungen Persiens zu Deutschland 1889-1920), Bd. 3, 27. Oktober 1913, A. 22055, veröffentlicht bei Sohrab, 488.

73 Hermannsburger Missionsblatt 1912, 382.

74 Hermannsburger Missionsblatt 1912, 184, 283, 382.

75 Hermannsburger Missionsblatt 1912, 382 f.

76 Hermannsburger Missionsblatt 1912, 218.

darunter 60 Soldaten und zwei Offiziere, nahmen an der Feier teil«[77]. Die Gemeindebildung trug dazu bei, daß deutschstämmige Soldaten der russischen Truppe nach ihrer Entlassung aus dem Militärdienst in Urmia zu bleiben wünschten und dort ihr Handwerk ausüben wollten. 1912 konnte Luther Pera über solche Absichten eines Schneiders und eines Tischlers berichten[78]. Luther Pera hatte nun doppelten Dienst zu verrichten. Vom Pfingstfest 1912 etwa berichtet er von der Festfeier mit dem Bischof Mar Ephrem in der Marienkirche zu Urmia, während der er predigte, und um 10 Uhr hielt er dann den Gottesdienst in der Christuskirche für die Deutschen[79]. Der Wunsch der rußlanddeutschen Soldaten nach einem lutherischen Gottesdienst in deutscher Sprache kam nun auch aus anderen Orten, etwa aus Choi, wohin Luther Pera aber aus Geldmangel nicht reisen konnte[80]. Zusehends interessierten sich auch die deutschen Diplomaten in Persien für die mit Deutschland verbundene Arbeit. Das Auswärtige Amt ließ am 6. Mai 1913 durch ein Schreiben die Hermannsburger Missionsleitung wissen, daß der Kaiserliche Gesandte in Teheran angewiesen worden sei, die Interessen der Hermannsburger Arbeit in Persien in »geeigneter Weise« wahrzunehmen[81].

So erfolgreich Luther Peras Arbeit mit den Deutschen war, so schwierig erwies sich die Arbeit in der syrischen Gemeinde. »Die Arbeit, die Pastor Luther Pera an den syrischen Christen in Urmia tut, ist eine Geduldsarbeit«, formulierte bündig Röbbelen.[82] Es sei keine leichte Aufgabe, »die Syrer in Urmia um Gottes Wort zu sammeln, da sie infolge langer Vernachlässigung sich des Kirchengehens entwöhnt« hätten und »nur an den Festtagen in großer Zahl zum Gottesdienst« kämen. Luther Pera tröstete sich mit Einzelhandlungen, etwa dadurch, daß er eine gichtkranke Frau mit der Geschichte vom Gichtbrüchigen tröstete und mit ihr betete.[83] Anhand einer kleinen Begebenheit erläuterte Luther Pera die Situation. »Am Sonntag ... traf ich bei der Rückkehr von der Kirche zwei junge Kaufleute, welche meine Gemeindeglieder sind. Ich fragte sie, woher sie kämen, und wohin sie gingen? Sie sagten, daß sie vom Basar kämen. Darüber verwundert, fragte ich sie, was sie am Sonntag im Basar zu tun hätten.

77 Hermannsburger Missionsblatt 1913, 235.

78 Ebd.

79 Luther Peras Brief vom 26. Mai 1912. Neben den Soldaten war ein Kapellmeister aus Königsberg mit seiner Frau aus Berlin anwesend, »welche lange Jahre in Eriwan ohne Predigt und Abendmahl gelebt haben«. Die Frau fand Luther Pera beim anschließenden Hausbesuch an Malaria erkrankt vor.

80 Ebd. »Nur wenige Wochen war Fräulein Friedemann in Choi. Von dort aus brachte sie mir den lebhaften Wunsch der dortigen evangelisch-lutherischen Soldaten zu einem lutherischen Gottesdienst und hl. Abendmahl. Aber die Reise nach Choi kostet Geld«. Zur Arbeit der Deutschen Orient-Mission in Choi informiert Feigel, 117f., 162f., 181.

81 Hermannsburger Missionsblatt 1913, 235.

82 Karl Röbbelen, Persien 20. 11. 1912, 1 (Bei den Circularen).

83 Ebd., 2.

Der eine antwortete, daß er nach seinen Waren, die er aus Choi ungeduldig jeden Tag erwarte, fragen wollte, denn, wenn die Waren einige Wochen vor Ostern nicht kämen, so wäre das für ihn ein großer Verlust. Die Sorge um diese Waren quäle ihn Tag und Nacht. Ich sagte ihm, daß es für ihn ganz unerträglich sein würde, mit solch einer Last sich immer herumzuschleppen, am Sonntag sollte er sich wenigstens ausruhen und in Gottes Wort sich stärken. Er fragte mich: kommen denn viele zur Kirche? Ich erwiderte, ob er, wenn er am Mittag seine Mahlzeit nehmen wolle, vorher frage, ob viele Leute am Tisch wären und erst dann, wenn recht viele Gäste da wären, seine Speise äße«. Aus dieser Begebenheit heraus erläuterte Luther Pera die Verfassung seiner Leute. »Unsere Leute halten sehr auf ein ehrbares und ordentliches Leben; vom Trinken, Spielen, Tanzen und andern Belustigungen der Weltmenschen halten sie gar nichts. Sie sind immer voller Sorgen, denn es ist nicht leicht, in dieser schweren Zeit den Lebensunterhalt zu erwerben. Aber in bezug auf das geistliche Leben sind sie sehr lau. Und diese Schlaffheit und Lauheit und Gleichgültigkeit geht durch alle Konfessionen hindurch; sie wirkt ansteckend«.[84]

Doch nicht nur eine gewisse Lässigkeit kennzeichnete das kirchliche Leben in Urmia konfessionsübergreifend. Die bekenntnismäßig gesetzten Grenzen der Religionen und Konfessionen selbst waren durch die um sich greifende Indifferenz in Teilen der Bevölkerung undeutlich geworden. Dies hatte Konsequenzen bis in den pastoralen Alltag Luther Peras hinein. So wandte er sich am 23. April 1912 in gebrochenem Deutsch mit einer Anfrage an Röbbelen, die die religiös und konfessionell offene Situation schlaglichtartig erhellte. »Hier in Urmia hat sich zum ersten Male ein ganz seltener Fall ereignet, dass ein Mirza Mohammed Ali Khan aus Urmia sich eine Frau aus Moskau gebracht hat. Die Frau ist eine Russin 22 Jahre alt in griechisch-katholischer Kirche getauft. Aber beide Personen wünschten von mir als einem lutherischen Pastor getraut zu werden. Die Frau will zur lutherischen Kirche übertreten, aber der Mann will Mohammedaner bleiben, doch giebt er seiner Frau vollständige Religionsfreiheit, ferner verspricht er, keine zweite Frau zu nehmen und seine Kinder lutherisch erziehen zu lassen. Mirza Mohammed Ali Khan sagt, dass Mohammedaner deutsch-lutherische Frauen nehmen und von lutherischen Pastoren getraut werden kommt oft vor. Aber die griechisch-katholische Kirche segnet keine gemischte Ehe aus Christen und Mohammedanern, sondern verlangt den Übertritt des Mohammedaners zum Christentum. Folgende Punkte machen mir diesen Fall noch schwerer:
a Dass keine der zu trauenden Personen der luther. Kirche angehören.
b Wie kann diese Frau offiziell aus der griechischen Kirche austreten und lutherisch werden?

84 Luther Peras Bericht in den Nachrichten aus der lutherischen Mission in Persien 1,2, Hermannsburg 18. Mai 1914, 6.

c Ob die lutherische Kirche eine gemischte Ehe eines Mohammedaners und einer Christin gestattet?
d Wie ist die Praxis dann wenn beide Personen bevor sie getraut werden eine lange Reise allein gemacht und einige Monate in einer Wohnung gelebt haben?«

Die strengen konfessionalistischen Maßstäbe der Hermannsburger lutherischen Erweckungsbewegung ließen für die Anfrage Luther Peras kaum ernsthaft Spielraum. Luther Pera war sich dessen bewußt. Er empfand aber die in der möglichen Amtshandlung liegende Chance als so reizvoll, daß er ernsthaft die führenden Hermannsburger Theologen Haccius und Röbbelen um eine spezielle Besprechung der Anfrage anging und Antwort erbat. »Denn ich habe dem gemischten Paare nicht rundweg ihre Trauung abgeschlagen. Natürlich bin ich zweifelhaft, ob solch ein Ehepaar dem Christentum Ehre macht. Dennoch möchte ich wissen, wie ich mich zu verhalten habe«.[85] Eine Antwort der Hermannsburger Theologen auf die Anfrage ist nicht erhalten.

Wiewohl Luther Pera sich sein Arbeitsfeld schwer hatte ertrotzen müssen, war auch er – zusammen mit der Mehrheit der mit Hermannsburg verbundenen Geistlichen – bald durch die Veränderung der weltpolitischen Lage und deren Auswirkungen auf die Situation der Kirche des Ostens in Persien gezwungen, seinen Standort eindeutiger zu bestimmen. So verfaßte er mit seinen Kollegen am 7. Oktober 1913 schließlich ein Schreiben, das die Loslösung von der Kirche des Ostens erwog. »Wir unterzeichneten Arbeiter der Hermannsburger Mission, gedrängt durch die kirchliche Lage unserer Umgebung, sehen uns genötigt, dem Ausschuß für die Mission in Persien folgende Erklärungen vorzulegen. Seit Beginn unserer Mission bis auf den heutigen Tag haben wir in vollem Frieden und Einvernehmen innerhalb der alten syrischen Kirche im lutherischen Sinne gearbeitet. In den letzten Jahren hat sich aber die gesamte kirchliche Lage derart verändert, daß wir das Weiterarbeiten in den alten Bahnen als eine Hemmung und Schwächung unserer Arbeit ansehen müssen. Soll unsere Arbeit von weiterem Erfolg sein, so sind Änderungen sowohl in der gesamten Missionarbeit hier sowie auch in Deutschland unerläßlich. Innerhalb der alten syrischen Kirche, die seit dem Eindringen der russisch-orthodoxen Mission jede innere und äußere Kraft verloren hat, sind auch wir so unverhofft in Mitleid gezogen, daß wir aller nötigen Förderungsmittel bloß und den Angriffen von allen Seiten bloßgestellt sind. Da wir also von der syrischen Kirche keine weitere Förderung versprechen können, sind wir auch bereit, uns von derselben zu trennen und als eine selbständige Mission hier zu arbeiten«.[86] Neben größeren finanziellen Mitteln baten die Geistlichen, der Missionsausschuß möge die deutsche Regierung

85 Brief Luther Peras vom 23. April 1912.
86 Luther Peras und Pera Johannes' Brief vom 7. 10. 1913.

veranlassen, »daß sie ihre Vertreter in Persien, besonders in Täbris und am besten – wenn es möglich ist – in Urmia selbst, nachdrücklich anweist, unsere deutsche Arbeit in ihren Schutz zu nehmen«.[87] Die deutschen Regierungsstellen entsprachen diesem Ansinnen.[88] Der Priester Jaure Abraham wurde nach Deutschland geschickt, um mit dem Vorstand das weitere Vorgehen zu klären.[89] Freilich war man in Hermannsburg zögerlich, dem Verlangen nach Abspaltung von der Kirche des Ostens zu entsprechen.[90] Und noch ehe entsprechende Beschlüsse gefaßt werden konnten, eskalierte die Situation. Zunächst war die Gemeinde von Luthers Vater betroffen, deren Kirche durch die Russisch-Orthodoxen besetzt wurde.[91] Pera Johannes wurde mißhandelt und ins Gefängnis gebracht. Politische Motive wurden nun handlungstragend, wenn einerseits der die Kirche besetzende Bischof dies deutlich als eine antideutsche und prorussische Handlung vertrat und andererseits die deutsche Diplomatie in Persien hierdurch die deutschen Interessen empfindlich verletzt sah. »Uns ist eine bekanntermassen deutsche Kirche ohne weitere Formalitäten weggenommen worden, und diese Kirche ist ohne Benachrichtigung der deutschen Gesandtschaft oder des Konsulats in Täbris von den Russen zum russisch-orthodoxen Gottesdienst in Gebrauch genommen worden. Die persische Regierung, die mir ins Gesicht ihr Bedauern ausspricht, uns in dieser Frage nicht zu Willen sein zu können, weil es ihr dazu an Macht fehle, wird im Innersten ihrer Seele es nicht ungern sehen, dass auch eine so grosse Macht wie Deutschland vor Schlägen ins Gesicht nicht sicher ist«.[92] Die Verbindung der Geistlichen zu Deutschland machte sie jetzt zur politischen Zielscheibe im Konfliktfall. »Wir leben in der bedrängtesten Lage. Ich habe keinen Schutz als den Herrn droben. Die kleinste Verleumdung kann einen in Lebensgefahr bringen«, schrieb Luther Pera. Und Röbbelen kommentierte die Vorgänge für die deutschen Leser nun dementsprechend ganz auf dem Hintergrund der politischen Situation vor dem Krieg. »Unter dem russischen Haß gegen Deutschland haben unsere syrischen Brüder jetzt schwer zu leiden«.[93] Von Hermannsburg aus brachen die Hilfsmöglichkeiten kriegsbedingt ab. Mit großem Interesse nahm man darum die Berichte der aus Persien ausgewiesenen Leiterin des Waisenheimes der Deutschen Orient-Mission, Anna

87 Ebd.
88 So Litten, Flitterwochen, 89f.
89 Nachrichten aus der lutherischen Mission in Persien 1914, 4.
90 Ebd.
91 Nachrichten aus der lutherischen Mission in Persien 1914, 11f., 13-16.
92 Brief des Prinzen Heinrich XXXI. Reuß j. L. an Reichskanzler Bethmann Hollweg, Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes, Persien 12 (Die Beziehungen Persiens zu Deutschland 1889-1920), Bd. 5, vom 2. Juli 1914, A.13638 (veröffentlicht bei Sohrab, 489).
Zur deutschen Persienpolitik informiert: Ulrich Gehrke, Persien in der deutschen Orientpolitik während des Ersten Weltkrieges, Darstellungen zur Auswärtigen Politik 1 (2 Bde.), Stuttgart 1960.
93 Nachrichten aus der lutherischen Mission in Persien 1914, 15.

Friedemann, auf. Sie hatte, als die Kämpfe zwischen Russen, Kurden und Türken begannen, Luther Pera mit seiner Familie zu Besuch. »Ich hatte ihnen im Waisenhaus Zimmer und Plätze für ihre Sachen bestimmt, – da kam mein Ausweisungsbefehl, und ich mußte fort, ohne daß ich sie benachrichtigen konnte. Schon den ganzen Sommer hindurch hatten Ihre syrischen Brüder viel zu leiden gehabt. Sie standen beständig unter dem Gefühl, als Deutschenfreunde von den russischen Spionen umgeben zu sein, und wagten nicht viel ihre Häuser zu verlassen«.[94] Daß zumindest für Luther Pera diese Befürchtungen nicht ganz unbegründet waren, hatte sich gezeigt, als russische Soldaten bei Frau Friedemann nach ihm suchten, während er sich den Sommer über mit seiner Familie im Weinberg im Sommerhaus eines Verwandten aufhielt. Die Waisenhausvorsteherin ließ Luther Pera warnen, er solle nicht in die Stadt kommen, »sein Haus sei allabendlich von russischen Soldaten umstellt«.[95] Am 10. August 1915 kam die erste Nachricht von Luther Pera seit zehn Monaten und nachdem sich dessen Hoffnungen auf eine Besserung der Lage nach Abzug der Russen der kurdischen Ausschreitungen wegen als völlig haltlos erwiesen hatten.[96]

Am 2. Januar seien die Russen aus Urmia abgezogen und die »Christen schutzlos der fanatischen Wut der mohammedanischen Bevölkerung preisgegeben« gewesen. Dem folgenden Inferno entging Luther Pera durch freundliche Hilfe. »Wir wurden wie durch ein Wunder Gottes gerettet. Unsere Wirtin ließ einen jungen Mohammedaner rufen, welcher mit ihrer Familie befreundet war. Weil ihr Mann mit den Russen geflohen war, beherbergten wir ihren Gast. Er sagte uns am Abend, falls etwas passiere, würde er uns nach seinem Hause mitnehmen. Am Sonntag Morgen, den 21. Dezember (3. Januar), wurden wir vom mohammedanischen Pöbel belagert. Wir waren wie verloren. Aber, wie von Gott gesandt, kam jener junge Mohammedaner mit seinen fünf Brüdern, und sie halfen uns, unsere Teppiche und Möbel einzupacken und nach ihrem Hause zu transportieren. Am Abend nahmen sie uns mit in ihr Haus, wo wir 1 1/2 Monate zubrachten«. Der auch seiner Kleider beraubte Vater mit seiner Familie stieß über die amerikanische Mission zu ihnen. »Wir haben manche Nacht in den Kleidern geschlafen, um zur Flucht bereit zu sein«.

Viele Menschen erlagen den Epidemien und Entbehrungen. Luther Pera verlor so seinen Sohn. »Auch unser lieber Friedrich ward ein Opfer des Typhus«. Eine Wendung brachte erst die Rückkehr der russischen Truppen. »Seit ungefähr einem Monat sind die Russen in Urmia und haben die Christen aus ihrer Gefangenschaft befreit. Die Türken und alles, was mit ihnen zusammenhing, sind weggeflohen«. Doch die Angst vor der Rückkehr der Türken und Kurden

94 Nachrichten aus der lutherischen Mission in Persien 1915, 6.
95 Nachrichten aus der lutherischen Mission in Persien 1915, 7.
96 Nachrichten aus der lutherischen Mission in Persien 1915, 13-16.

blieb. »Gott verhüte, daß die Unmenschen noch einmal kommen; sonst wird man sie (die Christen) alle niedermetzeln... Wenn die Russen von hier wegziehen sollten, so müssen wir, wie wir gehen und stehen, mit ihnen laufen, sonst sind wir verloren«. Als die Russen am 6. August Urmia wiederum räumten, floh auch Luther Pera mit seiner Familie.[97] Am 24. Dezember 1915 endete diese Flucht mit der Ankunft in Hermannsburg, von wo aus Luther Pera nicht wieder nach Persien zurückkehrte. Die Arbeit des Vereins für lutherische Mission in Persien in der Stadt Urmia war damit beendet.[98] Luther Pera ging von Hermannsburg aus als Pfarrverweser ins elsässische Winzenheim, wo er 1924 seinen Vater zu beerdigen hatte, der ihm dorthin gefolgt war.[99] 1926 ging Luther Pera als Pfarrer nach Chicago[100]. Von dort wandte er sich am 18. August 1933 über die Hermannsburger Mission an das Auswärtige Amt, um Deutschland zu einem Einschreiten gegen die erneute Verfolgung der Nestorianer im Irak zu bewegen.[101] Während das Auswärtige Amt am 19. September versprach, »mit allen Mitteln auf eine befriedigende Lösung« bei den Völkerbundverhandlungen hinwirken zu wollen, da man »die Frage der assyrischen Christen im Irak hier genau« verfolge,[102] blieben die Aktionen bei kirchlichen Stellen erfolglos. Missionsdirektor Schomerus[103] berichtete Luther Pera am 18. Dezember 1933 von seinen Bemühungen. »Ich hatte gehofft, das Exekutiv-Committee des luth. Weltkonvents zu irgend einer Aktion zu veranlassen. Die Herren waren hier und ich habe durch unsern Landesbischof D. Mahrahrens ihnen die Sache vorgelegt, ihnen auch den Aufruf des Patriarchen unterbreitet. Weiteres als die Zusage einer Prüfung der Angelegenheit habe ich nicht erhalten, auch nicht erfahren können, zu welchen Resultaten die Prüfung geführt hat. Auch habe ich den Aufruf nicht zurückerhalten. Nun kann ich wirklich nichts mehr tun. Eine Veröffentlichung durch die Presse ist untunlich, würde auch kaum zugelassen werden.«[104] Zwar meldete sich Bischof Marahrens dann doch noch einmal bei Schomerus und kündigte an, »daß er die Angelegenheit auf der für Anfang Januar ge-

97 Ausführlicher Bericht in den Nachrichten für lutherische Mission in Persien 1916, 1, 2-4.

98 Nachrichten aus der lutherischen Mission in Persien 1916, 4.
Luther Pera wurde in der Folgezeit als Vortragsredner der Mission eingesetzt, vgl. Nachrichten für lutherische Mission in Persien 1918, 2, 3 f.

99 Zu Luther Peras Dienst in Winzenheim vgl. in den Nachrichten für lutherische Mission in Persien 1920 3/4, 3; 1921 1, 4; 1922 1, 4; 1924 1/2, 4. Er bemühte sich auch um die syrischen Flüchtlinge in Frankreich, Nachrichten für die lutherische Mission in Persien 1924 3/4, 2 und 1925 1/2, 4.

100 Nachrichten aus der lutherischen Mission für Persien 1926 2, 4.

101 Brief Luther Peras aus Chicago vom 18. August 1933.

102 Brief des Auswärtigen Amts vom 19. September 1933 (III 0 3265) an Schomerus. Schomerus hatte sein Schreiben an den Botschafter Nadolny gerichtet.

103 Zu ihm: Martin Tamcke, Christoph Schomerus, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon Bd. 9, Herzberg 1995, 751-754.

104 Brief von Christoph Schomerus an Luther Pera vom 18. 12. 1933.

planten Vorstandssitzung des luth. Einigungswerks zur Sprache bringen werde« und gab Schomerus den Aufruf zurück, aber der Missionsdirektor wandte sich im Gefühl inneren Zwiespalts den Wünschen Luther Peras gemäß an Pfarrer D. Laible in Leipzig mit der Bitte um Veröffentlichung des Aufrufes. Obwohl es ihn freuen würde, wenn es zur Veröffentlichung käme – »Denn es tut wohl not, daß die Augen der christlichen Welt auf diese unerhörten Vorgänge hingerichtet werden« – empfahl er doch »für alle Fälle« eine Rücksprache beim Auswärtigen Amt, »ob der Veröffentlichung des Aufrufes außenpolitische Bedenken gegenüberstehen«.[105] Schomerus ließ Luther Pera gegenüber keinen Zweifel daran, daß »eine Veröffentlichung in der Presse« den Bemühungen des Auswärtigen Amtes »nur in die Quere kommen« würde »und vielleicht eher schaden als nützen« könnte.[106] An einen Erfolg der deutschen diplomatischen Bemühungen in dieser Frage glaubte Schomerus nicht. Er nahm an, daß dem Auswärtigen Amt »die Hände gebunden« seien. »Hier müßte doch der Völkerbund einschreiten und zeigen, daß er da ist und die Minoritäten schützt«. Der mittlerweile selbst unter Protest gegen die Mehrheitsgruppe der Deutschen Christen aus dem Hannoverschen Landeskirchentag ausgeschiedene Schomerus vertröstete Luther Pera und sich selbst auf Gottes Gericht. »Die Willkür ist groß in unsern Tagen, und die vielgerühmte Zivilisation ist erbarmungslos und grausam bis in die Knochen. Das wird ein furchtbares Gericht werden, wenn Gott vom Himmel hereinfährt in seinem Zorn«. Dies sollte das letzte Wort der Hermannsburger Mission auf die Initiative Luther Peras bleiben. Durch den Tod Röbbelens am 25. Januar 1933 in Pforzheim war der mit der Hermannsburger Mission eng verbundene »Verein für lutherische Mission in Persien« seines Promotors beraubt worden und ging seinem Ende im Jahr 1939 entgegen.[107]

Luther Pera, der mittlerweile im Dienst der lutherischen Missouri-Synode stand und die »assyrische St. Georgsgemeinde« in Chicago leitete, starb am 12. Januar 1943 im Alter von 60 Jahren.[108]

105 Brief von Christoph Schomerus an Pfarrer D. Laible vom 2. Januar 1934.

106 Brief von Christoph Schomerus an Luther Pera vom 18. 12. 1933.

107 Röbbelen hatte während des Ersten Weltkrieges mutig und gegen Mahnungen zur Zurückhaltung die Nachrichten von der Verfolgung der Nestorianer durch Kurden und Türken veröffentlicht. Dazu: Martin Tamcke, Karl Röbbelen, Zivilcourage für den fernen Nächsten, in: Ernst-August Lüdemann, Jahrbuch 1994 des Ev.-luth. Missionswerkes in Niedersachsen (ELM), Hermannsburg 1994, 93-97.

108 Henry Kowert, P. Luther Pera, Der Lutheraner vol. 99, St. Louis 1943, 381 f. (unter der Rubrik »Todesanzeigen« ein fehlerhafter biographischer Nachruf). Er hinterließ seine Frau mit vier Söhnen und zwei Töchter. Einer der Söhne war seinem Vater beruflich nachgefolgt und bediente nach seinem Studium am lutherischen Seminar in St. Louis eine assyrische Gemeinde in Connecticut.

Erica C. D. Hunter

Syriac Inscriptions from al Hira

In 1974, the Japanese Archaeological Expedition to Iraq* discovered the site of Ain Sha'ia and the adjacent Dukakin caves 170 km south of Baghdad and 15 km west of Najaf.[1] After preliminary soundings in 1986, two seasons of digging were conducted in 1987-1988 and 1988-1989.[2] At Ain Sha'ia a church was excavated, which was distinguished by a sanctuary with a straight east wall instead of an apse that is customary in Byzantine architecture. It belongs to a southern Mesopotamian regional style,[3] with examples at Hira and Ctesiphon, that also extended into the Gulf, where a church has been discovered at al-Qusur on the island of Failaka, Kuwait.[4] The building at Ain Sha'ia has been placed within the transitional period of Late Sasanian-Early Islamic, according with the dates assigned to the other sites where churches have been found.[5]

* The author wishes to extend her thanks to Prof. Hideo Fujii, Director of the Japanese Archaeological Expedition to Iraq and Chairman of the Institute for Cultural Studies of Ancient Iraq, Kokushikan University, Tokyo, Japan. Additionally to Dr. Yasuyoshi Okada, also a member of the Japanese Archaeological Expedition to Iraq and Lecturer at the Institute for Cultural Studies of Ancient Iraq, Kokushikan University, Tokyo, Iraq for their permission to publish the Syriac inscriptions.

1 See *Fig.* 1: *Map of the Kerbala – Najaf region of south-west Iraq – showing the locations of the site of Ain Sha'ia and the Dukakin caves.*

2 Hideo Fujii *et al.*, "Excavations at Ain Sha'ia ruins and Dukakin caves", *Al Rafidan* X (1989), pp. 27-88, for a comprehensive report on the excavations.

3 J. S. Trimingham, *Christianity among the Arabs in pre-Islamic times* (London: 1979), p. 197, n. 114, summarized the architectural style *viz*: "The main body of the church is rectangular, the pillars supporting the arches of burnt brick divide it into a three-aisled edifice. At the south-east end are three chapels (*diakonikon*, *martyrion*?), separated by the main body by massive piers." However, he has not mentioned the salient feature of Mesopotamian churches, i.e. the straight east wall of the sanctuary.

4 Two churches, excavated in 1931 at Hira, are discussed by D. Talbot-Rice, "The Oxford Excavations at Hira, 1931", *Antiquity* VI (1932), pp. 276-291 and in an identically titled article in *Ars Islamica* 1 (1934), pp. 54-73. The church excavated at Qasr bint al Qadi, is described by Oscar Reuther, "The German excavations at Ctesiphon", *Antiquity* 3 (1929), p. 449-50. The most recent and thorough discussion on the subject, collating all previous evidence is by Yasuyoshi Okada, "Early Christian architecture in the Iraqi south-western desert", *Al Rafidan* XII (1991), pp. 71-83. Since his publication, V. Bernard and J.-F. Salles, "Discovery of a Christian church at al-Qusur", Failaka (Kuwait), *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 21 (1991), pp. 7-13, has appeared in print.

5 Fujii, *op. cit.*, p. 61. Talbot-Rice, *op. cit.* (1932), p. 57 dates the church at Mound V to the late 7th century-early 8th century AD. Reuther, *op. cit.*, p. 451 places the second and later stage of the church at Ctesiphon to the middle or end of the sixth century AD. Bernard and Salles, *op. cit.*,

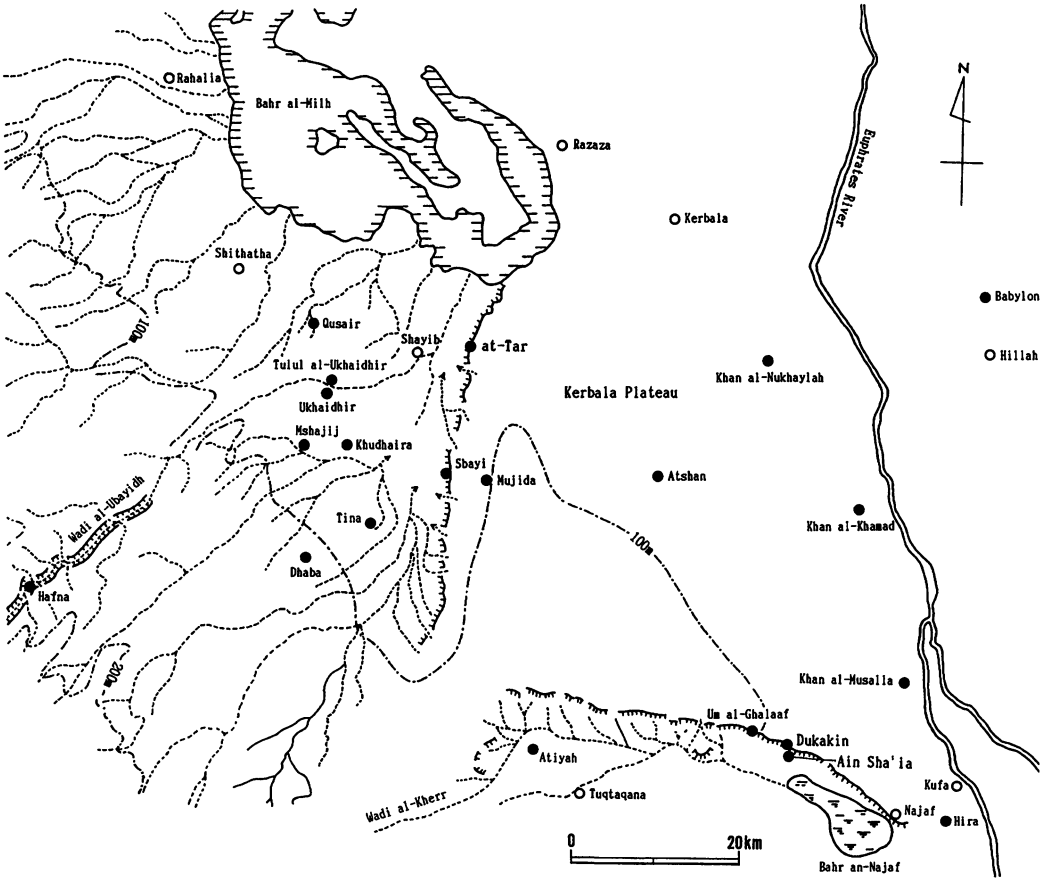


Fig. 1: *Map of the Kerbala – Najaf region of south-western Iraq showing the locations of the site of Ain Sha'ia and the Dukakin caves.* [Reproduced with kind permission, H. Fujii *et. al.*, "Excavations at Ain Sha'ia ruins and Dukakin caves", *Al Rafidan* X (1989), p. 27.]

The main body of the church at Ain Sha'ia was divided into three sections in which was found "a considerable amount of fragments of wall plaster bearing Syriac letters" near the mud-brick pier-wall separating the central from the right-hand aisle.[6] Most of the 48 gypsum pieces only consist of a single or a couple of characters, but several different hands can be detected.[7] Hence, in the majority of cases it has not been possible to determine the physical arrangement of the different sherds nor to reconstruct any readings. However, amongst this miscellany of fragments are two pieces which were written by the same hand in a cursive Nestorian script.[8] They belong to the same inscription (*Inscription I*), although their precise relationship is now unclear.

Inscription I. The larger fragment (8.0×5.0 cm) reads:

1.1. *r ʿbdyn wdr̊yn*	ܪ ܥܒܕ̈ܝܢ ܘܕ̊ܪ̈ܝܢ	... works and [enclosures]
1.2. *wbẘdq̊h wl*	ܘܒܡ̊ܘܕܩ̊ܐ ܠ	... both his [declaration] and
1.3. *y šlmʾ wb*	ܒ ܫܠܡܐ ܘ	... [peace] and
1.4. *l...y dmk*	ܟ ,...ܠ	... [proscribed/proclaimed]

Sigla: h̊ = uncertain reading, [doing] = tentative translation

1.1 ܪ ܥܒܕ̈ܝܢ ܘܕ̊ܪ̈ܝܢ "works and enclosures". √ ܥܒܕ "do make" often occurs in Syriac dedications, denoting physical action as well as acts of patronage,[9] although the Perfect tense is usually preferred. ܥܒܕ̈ܝܢ may be the plural absolute of the noun ܥܒܕܐ "deed, property", but no Seyyame can be detected here or accompanying the next word, ending in a final, unattached Nun, that is tentatively read as the plural absolute of ܕ̊ܪ̈ܬ. The various meanings of this noun centre on the idea of a courtyard, hence "enclosure" may be appropriate, especially in view of the earthworks that surround *Site F.*

1.2 ܠ ܘܒܡ̊ܘܕܩ̊ܐ "both his [declaration] and". The double conjunction Waw could also be interpreted as "and ... and". The reading is tentative arising from difficulties surrounding the penultimate letter, however ܩ̊ܘܕܒ "declaration, prediction" might be appropriate.

1.3 ܒ ܫܠܡܐ ܘ "[peace] and". The Mim-Alaph combination is clear, and from the spacing "peace" might be proposed.

p. 11 cautiously assign Level 1 of the stratigraphic sequence at al Qusur to the first half of the seventh century AD.

6 Fujii, *op. cit.*, p. 39.

7 See Erica C.D. Hunter, "Report and catalogue of inscribed fragments: Ain Sha'ia and Dukakin caves near Najaf, Iraq", *Al Rafidan* X (1989), pp. 89-108.

8 Cf. W.H.P. Hatch, *An Album of Dated Syriac Manuscripts* (Boston: 1946), Plate CLXII (dated 719-720 AD).

9 Refer Erica C.D. Hunter, "An inscribed reliquary from the Middle Euphrates", OrChr 75 (1991), pp. 153-154 for further discussion of the multifarious application of √ ܥܒܕ.

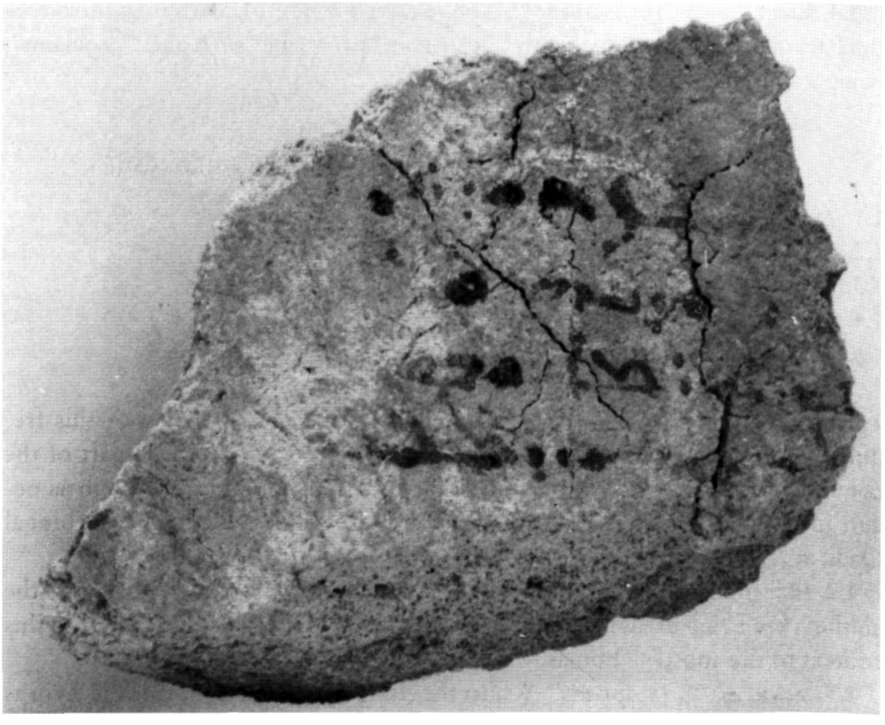


Plate I: Inscription from Church (site F) Ain Sha'ia [Fragment 1].



Inscription from Church (site F) Ain Sha'ia [Fragment 1] Line drawing

1.4 ܕܡܫ ,...ܠ "[proscribed]". The relative pronoun Dalath may introduce the Pael or Aphel participle, with √ ܫܛܪ Pael "proscribe" or Aphel "proclaim", being a suggested reading.

The smaller fragment of *Inscription I* (5.5×3.5 cm) reads:

1.1. *{y}ʿqwb*	ܝܥܩܘܒ{ܗ}	...Jacob
1.2. *wt'wm'*	ܘܬܐܘܡܐ	...Thomas
1.3. *b šyʿ*	ܒ ܫܥ	...[stopped]
1.4. *wẑ*	ܘܙ	...and

Sigla: ẖ = uncertain reading, [doing] = tentative translation, {y} = reconstruction

1.1 ܝܥܩܘܒ{ܗ} "...Jacob". The initial Yodh can be reconstructed of this frequently attested name in Syriac literature,[10] which may have been part of the common concatenation of patriarchal names: Abraham, Isaac and Jacob as occurs in an ostracon that was found in the altar-area of the church at Qasr bint al Qadi, at Ctesiphon.[11]

1.2 ܘܬܐܘܡܐ "and Thomas". The conjunction Waw mitigates against the epithet ,ܫܛ being used, making it unlikely that the renowned name refers in this context to the apostle Thomas.[12]

1.3. ܒ ܫܥ "...[stopped]". Whilst the elongated stroke confirms the Ayin as a final letter, at first it seemed as though the second word might be read as ܫܡ "name". However, there are no traces of the stroke which would form the head of the Mim, even though the fragment has a fissure at this point. ܫܥ may be conjugated from √ ܫܥܥ "daub, stop up", metaphorically "stop".

The location of *Inscription I* near the second opening in the north pier-wall of the church is directly opposite where one might expect to find the 'bema' or dais from which the clergy delivered the offices and commenced the mass.[13] Moreover, the inscribed fragments were discovered near two chests, one within the other, which were built into the north pier wall.[14] The excavators offer no explanation about their function although, as the *Kitab al Mijdal* relates, ecclesiastical

10 See entry in R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, 2 vols., (Oxford: 1886-1901), vol. I, col. 1614.

11 Refer J. Kröger, "Sasanidischer Stuckdekor", *Baghdader Forschungen*, 5 (1982), p. 48 for a translation of the inscription, with a photograph on Plate 12.3.

12 See entry in Payne Smith, *op. cit.*, vol. II, col. 4372.

13 The building at *Site F* follows the same plan as the church of Mound XI at Hira, where Talbot-Rice found the traces of a 'bema', and further investigation of the central aisle, which has not been excavated, should reveal this feature. See Talbot Rice, *op. cit.*, (1932), p. 280. J. M. Fiey, *Mossoul chrétienne*, (Beirut: 1959), p. 83 also considers this feature to be present in the church which was excavated at Mound V and on pp. 76-78 discusses the 'bema' in eastern church architecture.

14 Fujii, *op. cit.*, pp. 38-39 and Fig. 7.

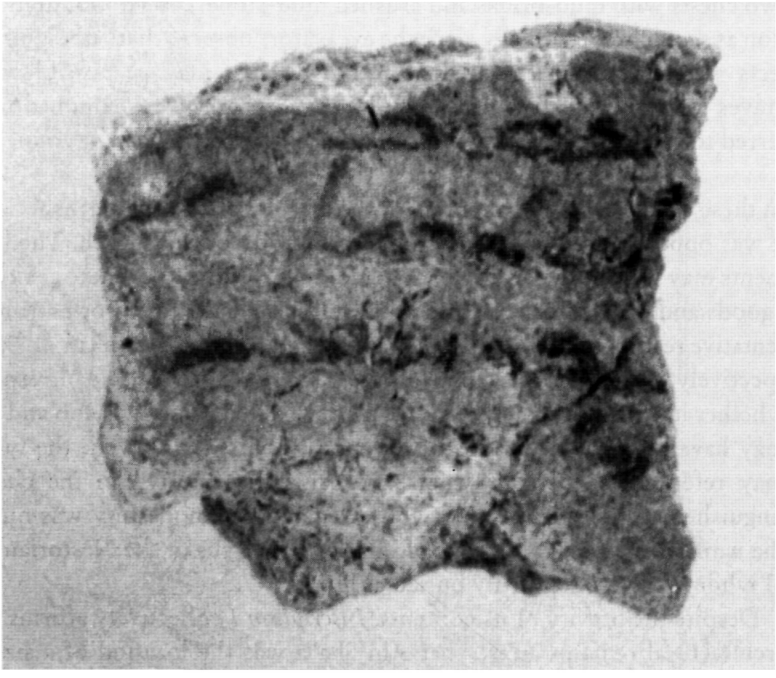
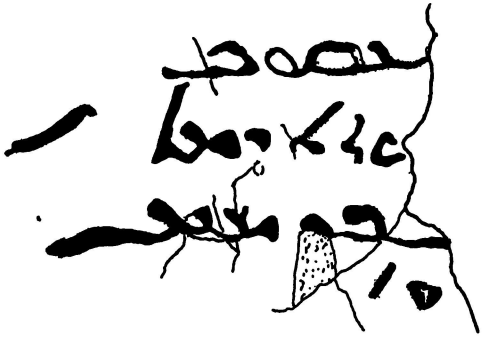


Plate II: Inscription from Church (site F) Ain Sha'ia [Fragment 2]



Inscription from Church (site F) Ain Sha'ia [Fragment 2] Line Drawing

dignitaries could be buried at various points within churches.[15] The filling of two chests with mud-bricks and crushed mud-stone, casts doubt on their function as sepulchres especially since the excavators observe that "no significant objects were unearthed" from them.[16] However, it may be possible that such graves were filled in after the bones of their occupants were exhumed and transferred to reliquaries which would have been housed in the *martyrion*.

In these events, a plaque might mark the original place of burial especially since it was opposite the focal point in the main body of the church. The two fragments may have been part of a commemorative inscription, where ܒܝܬ ܩܢܝ "goods and enclosures" referred to an action of endowment or patronage. The tentative readings ܦܘܩܕܢܐ "declaration" and ܫܠܡܐ "peace" in 11. 2 and 3 respectively might also be compatible, as would √ܝܗܒ in 1. 4, irrespective of whether it is read as a Pael or Aphel. The two cited persons, Jacob and Thomas, may have been the dedicands of the inscription. Alternatively, the two names may refer to the persons who were originally interred in the chests, distinguished ecclesiastics around whose remains the monastery was built.[17] Or, the names may refer to bishops of Hira or patriarchs of the Nestorian Church, of whom six were reputedly buried at Hira.[18]

Despite the brevity of its contents, *Inscription I* collectively affirms what the architectural remains attest, that Ain Sha'ia was the location of a sizeable religious community in which the church, enclosed within the ramparts of *Site F*, formed the focus.[19] Plaster 'icons'[20] which were found at the buildings of *Site B*, 200-400 metres northwest of *Site F*, suggest that these were cells occupied either by pilgrims or by monks who were attached to the monastery.[21] An adjacent pool built for water storage indicates the technological sophistication and organisation of the site, as does also the qanat system, which conducted water from the nearby spring, after which Ain Sha'ia has been named.[22] In this connection, it may be supposed that the caves, which were hewn out of the marlstone at the

15 Fiey, *op. cit.*, p. 83, n. 2 for the Arabic edition by Gismondi, (Rome: 1896).
16 Fujii, *op. cit.*, p. 39.
17 J.M. Fiey, *Assyrie Chrétienne*, (Beirut: 1968), vol. III, p. 208 for the growth of the monastery Dayr al-Askūl around the tomb of Mar Abā (540-552 AD).
18 For the burial of Išōʿyāb I (AD 581-594), see Trimingham, *op. cit.*, p. 199. Dādīšōʿ (AD 420-455) was also interred at Hira.
19 See *Fig. 2: Overall Plan of Ain Sha'ia and Dukakin caves.*
20 Yasuyoshi Okada, "Reconsideration of plaque-type crosses from Ain Sha'ia near Najaf", *Al Rafidan* XI (1990), pp. 103-112 for the most recent discussion, with particular emphasis on the iconography, of the plaster 'icons'.
21 Fujii, *op. cit.*, p. 67 sqq. for the excavation report of *Site B*.
22 *Ibid*, pp. 70-72 for a report on the underground water storage facilities, whilst the qanat system is detailed on p. 62 sqq.

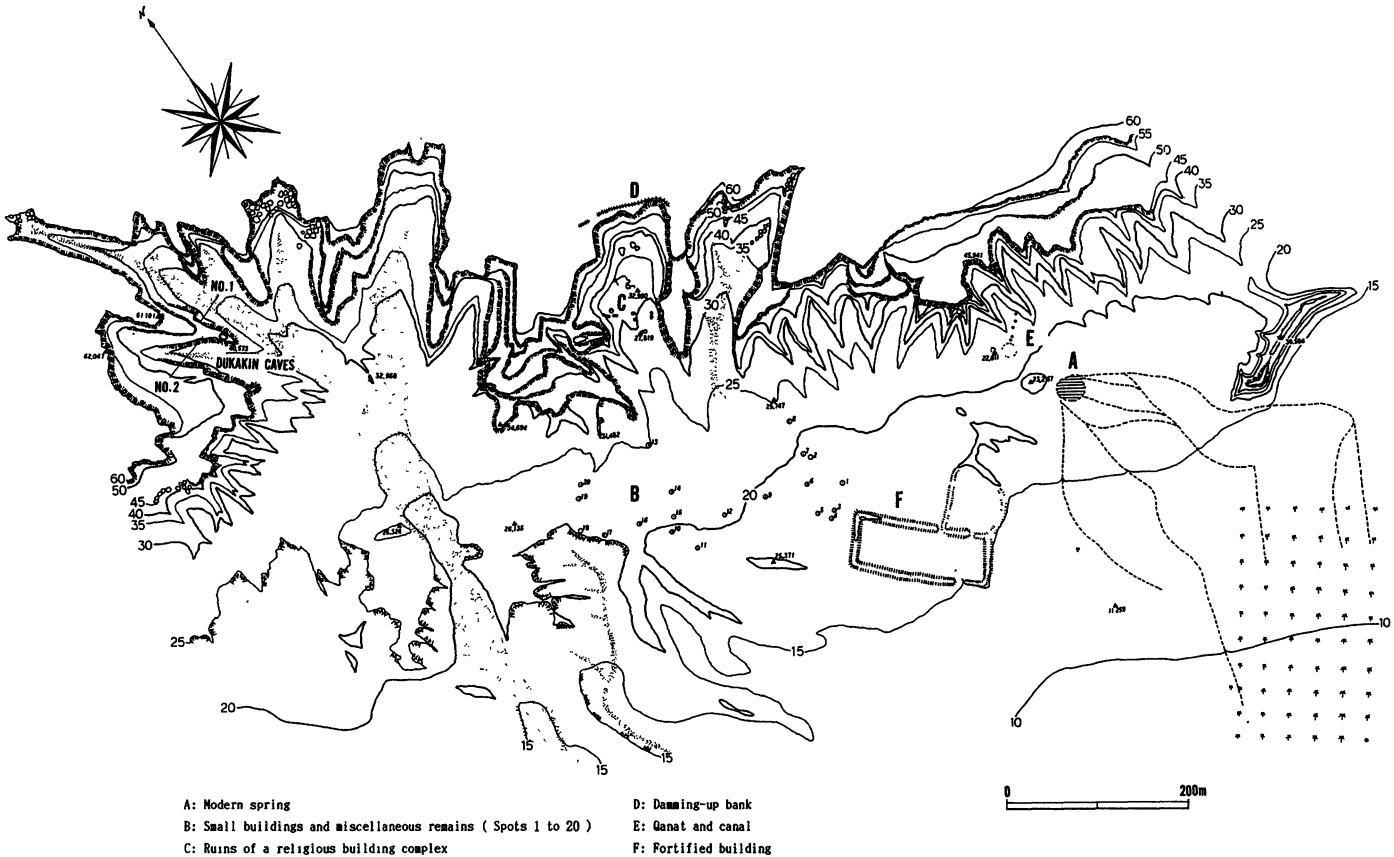


Fig. 2: Overall Plan of Ain Sha'ia and Dukakin caves.

[Reproduced with kind permission, H. Fujii *et. al.*, "Excavations at Ain Sha'ia ruins and Dukakin caves", *Al Rafidan* X (1989).]

Dukakin complex, located 500 metres north of *Site B*, were part of the monastic establishment.

The excavators claim that the caves were already occupied before Christians used them, but admit difficulties in ascertaining "when and why these structures were constructed" due to the lack of finds.[23] That Cave 1 was inhabited is suggested by the coating of its walls and ceiling (1.8 m wide, 6.5 m deep and 1.9 m high, with an annex of 1.0 m wide, 2.2 m deep and 1.9 m high) with chaff-filled mud.[24] A floor of marlstone chips and baked bricks had also been laid and there was a fireplace in the central area, indicating that some effort was expended on the cave.[25] Perhaps the most telling indicator of a long-term residence at Cave 1 lies in the numerous fragments of pottery which littered the floor, suggesting occupation during the Sasanian era.[26] Moreover, graphic support has emerged in the form of an ostracon which was found in Cave 1, where the palaeography of its Nestorian script may be dated to the seventh-eighth centuries AD.[27]

The sherd, designated as *Inscription II* (5.5×5.0 cm), is inscribed on both the exterior and interior surfaces.[28] After the scribe completed the first side, the sherd was turned over, being rotated sideways through 90°, so that the bottom edge of the exterior corresponds to the right-hand margin of the interior. Despite the fragmentary state of the ostracon, some idea of the inscription's proportions can be gained. The space beneath the seventh and final line shows the extent of the inscription on the exterior surface, whilst the aligned left-hand margin shows the beginning of each of the five lines on the interior surface. The uneven texture of the interior surface has caused the script to be larger and to have a wider spacing between the lines than is the case on the exterior of the ostracon however, notwithstanding chirographic idiosyncracies, the inscription on both sides of the ostracon was written by the same hand.[29]

23 *Ibid*, p. 85.
24 *Ibid*, p. 84.
25 *Idem*. For plans and sections of Cave 1, see Fujii, *op. cit.*, Fig. 38.
26 *Ibid*, p. 85 for the finds from Cave 1 and references to similar pottery from other Sasanian sites.
27 Cf. Hatch, *op. cit.*, Plates CLX-CLXII.
28 *Ibid*, p. 84.
29 The character Alaph has two different styles which are described by Hunter, *op. cit.* (1989), p. 106 *viz*: "The more complicated "cross" is formed by the intersection of the upper and lower oblique strokes. In the simpler "Y" type, the junction of the oblique strokes only produces a downward prong." For examples of the "cross" or X type see recto 11. 1, 6 and 7, for the Y type see recto 1.3, verso 1.4. Both of these variants derive from the Estrangelo form of Alaph, and highlight the cursive tendencies of the scribe.

Inscription II (exterior surface) reads:

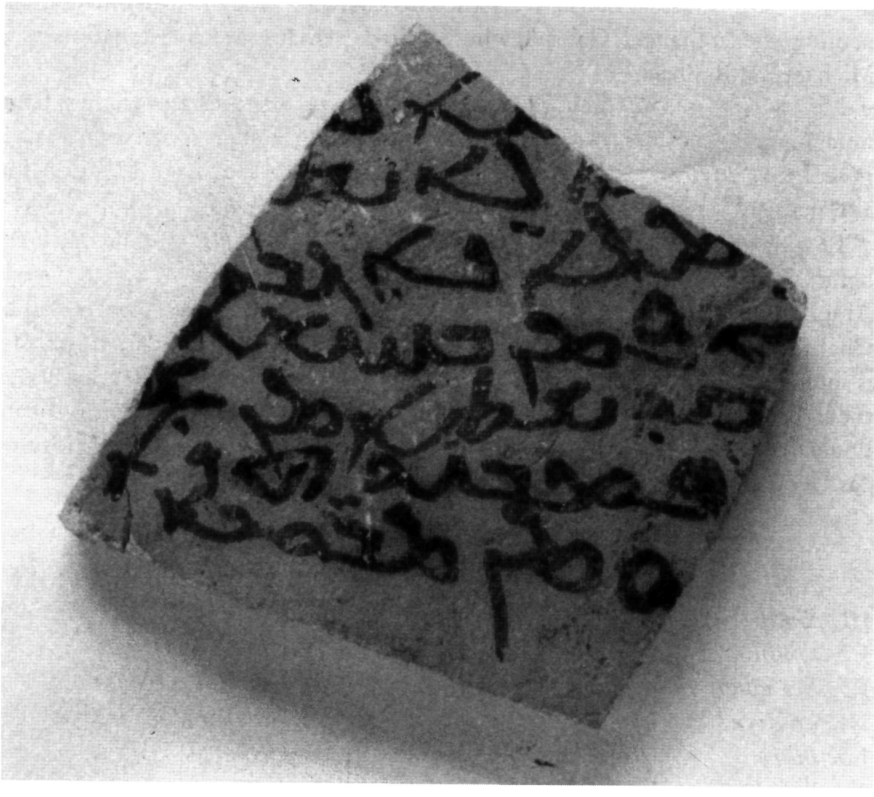


Plate III: Ostracon from Cave 1 Dukakin [Recto].

1.1. *t'ʾ/l/k*	ܟ\ܠ\ܬ	
1.2. *'l'yq[r']*	[ܪ]ܩ̈ܝܠ ܐ	for the [honour]
1.3. *ml'k' gb[y']*	[ܐ]ܓ̈ܒܝ ܡܠܐܟ̈	[elect] angels/ the angels [Gabriel]
1.4. *'p mn bnyš'*	ܐ̈ܢܫ ܡ̈ܢ ܐ̈ܦ	also from men
1.5. *qdyšt' mn š*	ܫ ܡ̈ܢ ܩ̈ܕܝܫ̈ܬ	holy (f.) from/holier than
1.6. *pw kbnwhr'*	ܐ̈ܢܗܪ̈ܒܢ ܦ̈ܘ	[they were instructed] as in the commentary/ as in the light
1.7. *wmn mbw'*	ܐ̈ܒ̈ܘ ܡ̈ܢ ܘ	and from the sources

Sigla: ḥ = uncertain reading, [doing] = tentative translation

1.2 [ܪ]ܩ̈ܝܠ ܐ "for the [honour]". Other options might also be considered, particularly √ܩܝܠ "be burnt, set on fire", suggesting the readings [ܐ]ܩ̈ܝܠ "not consumed" or [ܬ]ܩ̈ܝܠ "incombustible".

1.3 [ܐ]ܓ̈ܒܝ ܡܠܐܟ̈ "[elect] angels"/"the angels [Gabriel]". The Gimel-

Beth combination presents various possible combinations including the qualifying adjective "elect". Alternatively the two characters may be the initial letters naming the archangel Gabriel who is cited perhaps in concatenation with Michael and Raphael.

1.5 ܒ ܟ ܩܕܝܫ "holy from". If ܩܕܝܫ qualifies a preceding feminine singular noun, considered readings could include ܩܕܝܬܐ "place", ܩܕܝܫ "city" and ܩܕܝܫܘܬ "faith". Here ܟ is read as a preposition, but alternatively it might signify the comparative, "holier than...".

1.6 ܐ ܕܡܬܠܦ ܐ "[they were instructed] as in the commentary/the light". The initial letter of the line may be the third radical of a plural verb. Amongst the various options that might be proposed, Ethpeal √ܠܦ "to be taught, instructed" would be an appropriate accompaniment to ܕܡܬܠܦ, if it is interpreted as "as in the commentary". Equally, the word might read, "as in the light". The combination of the prefixes Kaph and Beth may point to the influence of Jewish Babylonian Aramaic, rather than Syriac where the preposition "as" would normally be rendered by the separate preposition ܟܐ.

Inscription II (interior surface) reads:

1.1. *wmtb*	ܘܡܬܒ	and...
1.2. *l'mṭhb*	ܠܐ ܡܫܚܬ	[uncorrupt]
1.3. *my' wḥw*	ܡܝ ܘܚܘ	water and
1.4. *kd qryn'*	ܟ ܩܪ ܝ	whilst proclaiming
1.5. *mkry*	ܡܟܪ	[recognising]

Sigla: h = uncertain reading, [doing] = tentative translation

1.1 ܘܡܬܒ "and...". The Mim-Tau combination suggests an Ethpeal/Ethpaal participle of a verb whose first radical is Beth.

1.2 ܠܐ ܡܫܚܬ "[uncorrupt]". Whilst the third radical is lost, the Heth-Beth combination may suggest Pael √ܫܚܬ "corrupt", producing the reconstructed reading [ܠ]ܡܫܚܬ ܠܐ .

1.3 ܡܝ ܘܚܘ "water and..." The word ܚܘ can be clearly read, although the customary Seyyame is absent. The Heth-Waw combination which follows allows a wide range possibilities to be considered, including ܚܘ "love" and ܚܘܝ "atonement/pardon".

1.4 ܟ ܩܪ ܝ "whilst proclaiming". The reading from √ܩܪ "proclaim, summon, read", is contextually compatible, although the Resh is noteworthy for two reasons. Firstly, the absence of the upper diacritical point and secondly the ligature to the following Yodh.

1.5 ܡܟܪ "[recognising]". The second letter, which is read as a Kaph might be expected to be joined to the Resh. Various options can be considered, includ-

ing Pael/Aphel Passive participle of √ܚܕ "shorten, sadden" or the Aphel participle of √ܚܬ "polluted/detestable".

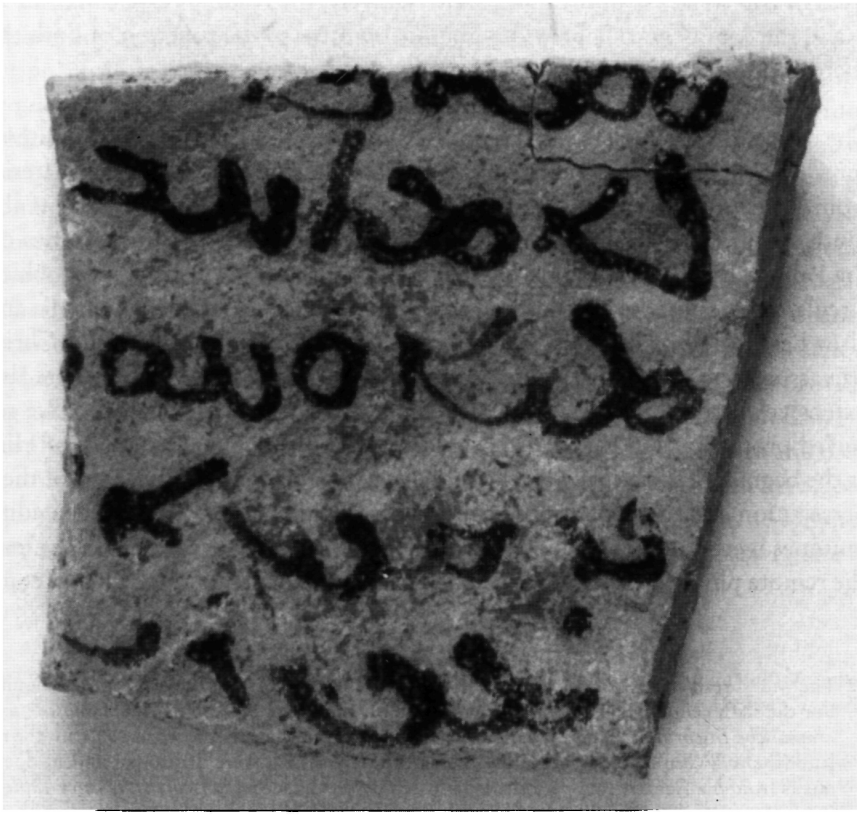


Plate IV: Ostracon from Cave 1 Dukakin [Verso].

The size of the ostracon imposes constraints on its interpretation, but much of the phraseology is reminiscent of the Pauline Epistles. ܠܩܛ̈ܪ "for the [honour]" {1.1 (recto)} occurs in Romans 9:21, 1 Timothy 5:17 and 2 Timothy 2:20, 21.[30] [ܠ]ܚ̈ܪܟ̈ ܡܠ̈ܐܟ̈ "elect angels" {1.2 (recto)} are mentioned by 1 Timothy 5:17 (ܚ̈ܪܟ̈ ,ܡܠ̈ܐܟ̈, whilst 1 Corinthians 4:9 (ܠܐܬ̈ܒܥ̈ܐ ܠܐܢ̈ܫ̈ܐ also juxtaposes men and angels. Similarly, corruption is an oft-mentioned theme in the Pauline Epistles and the phrase ܠ̈ ܡܫܚܬ̈ "uncorrupt" {1.2 (verso)} is found in Romans 1:23, 1 Corinthians 9:25 and Timothy 1:17, 6:16.[31] The participle ܕ ܡܟ̈ "whilst proclaiming" {1.5 (verso)} appears in

30 G.A. Kiraz, *A Computer-generated Concordance to the New Testament*, 6 vols., (Leiden: 1993), vol. II, p. 1367.

31 *Ibid*, vol. II, p. 906.

Ephesians 3:4. Moreover, ܡܝܐ "water" {1.3 (verso)} is a common motif in both the New Testament and wider gnostic literature, as is light; if ܒܢܘܗܪܐ {1.6 (recto)} is read as "as in the light". Alternatively, the reading of ܒܦܘܠܡܝܩܐ as "as in the commentary", provides graphic pointers to the function of both the sherd and the cave in which it was found.

The ostracon appears to have accompanied another, now perished piece of literature,[32] possibly a commentary on the Pauline Epistles. The extracted material from Ephræm and other fathers, which is incorporated into the works of the ninth century exegete, *Išoʿdad* of Merv, highlights a series of commentaries on the Pauline Epistles, extending back to the third century AD and earlier, which circulated amongst Syriac-speaking communities throughout Mesopotamia and elsewhere.[33] The ostracon appears to be part of this tradition, although a Christian association cannot be automatically assumed, since Paul's writings were also extensively used by the Manichæans.[34] Moreover, the sect appears to have received protection and gained a foothold in the poly-religious kingdom of Hira at the beginning of the fourth century, following a temporary abeyance of their persecution due to negotiations with the Sasanid monarch.[35] Manichæan communities were still present in Mesopotamia in Islamic times and in this context, the remote physical location of the Ain Sha'ia settlement and the Dukakin com-

32 The widespread custom of complementary hard and soft records was widespread in antiquity. For the sixth century B.C. Lachish letters, see H. Donner and W. Rölling, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Band 2 (Wiesbaden: 1966), p. 194 specifically the word הדלת, for the relationship between ostraca and papyri. Cuneiform tablets that were tied to parchment documents from the Achaemenid period are discussed by G. Cameron, *Persepolis Treasury Tablets*, (Chicago: 1948), pp. 27-28.

33 M. Dunlop Gibson, *The Commentaries of Isho'dad of Merv*, 3 vols. (Cambridge: 1911), vol. 1, p. xv, also recording that a copy of his commentary on the Acts and the Pauline Epistles, written in 1893, was deposited in Library of the Semitic Museum at Harvard University. See M. Goshen-Gottstein, *Syriac Manuscripts in the Harvard College Library. A Catalogue*, (Missoula: 1979), p. 64 (Syr 70).

34 For the rôle of Paul in Manichæism see, J. Ries, "Saint Paul dans la formation de Mani" in J. Ries, *Le Epistole Paoline Nei Manichei I Donatisti E Il Primo Agostino* (Rome: 1989), pp. 7-26. Also C. Bammel, "Pauline Exegesis, Manichæism and Philosophy in the Early Augustine" in L.R. Wickham *et al.* (ed.), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity* (Leiden: 1993), pp. 2-8. D. Montserrat in S.N.C. Lieu, *Manichæism in Mesopotamia and the Roman East* (Leiden: 1994), p. 88, notes amongst the recent discoveries at the oasis of el-Dakhleh (Kellis) in Egypt a text of Romans 2: 6-29 that is possibly a lectionary.

35 C. Schmidt and H.J. Polotsky, "Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriftes des Mani und seiner Schüler", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* [philos.-hist. Klasse] 1933, pp. 28-29. H.H. Schaeder, Review of C. Schmidt and H.J. Polotsky, "Ein Mani-Fund in Ägypten", *Gnomon* IX (July 1933), p. 345, identifies the Sasanid monarch as Narsai (293-302 AD), although Lieu, *op. cit.*, p. 76 cautiously cites the king as *Vāhram* II (276-293 AD) in his note of this event which was recorded by the Coptic *Acts Codex* (P15997) from Medinet Madi citing king Αμαρω or ʿAmr (אמרו) of Hira (272-300 AD) as the intermediary.

plex, bordering on the desert stretching to Arabia, would have been the ideal place for a cell.[36]

However, the paleography of the ostracon, which is written in the Nestorian script, mitigates against such an association. Presumably a Manichæan scribe would have preferred instead to use the distinct 'Proto-Manichaean' Syriac font which became the hallmark of the sect, especially if it was developed by Mani as many scholars have suggested.[37] On the other hand, the association of script and community may not have been fixed or intractable in the pluralist society of Hira during the Late Sasanid period and Manichæans may have made recourse to other scripts as a camouflage in difficult times. Since to date, no Manichæan material written in Estrangelo Syriac has come to hand, the ostracon probably formed the notes of a pilgrim or a monk who repaired for study and instruction under a *malpānā*, an esteemed teacher at the Dukakin complex, the caves providing a kind of retreat that was affiliated with the monastery.[38] Indeed, following the phenomenon which arose in the Byzantine realms during the fourth and fifth centuries AD, where acolytes visited holy men and women who lived in remote and wild locations, the Dukakin complex, centring aroung a renowned figure, may have been the impetus for the development of the nearby monastery site at Ain Sha'ia.

36 For further details see S.N.C. Lieu, *Manichæism in the Later Roman Empire and Medieval China*, 2nd ed.(Tübingen: 1992), pp. 112-113. Also M. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton: 1984), pp. 407-408.

37 See Joseph Naveh, *Early History of the Alphabet* (Leiden: 1982), p. 151. Mani undoubtedly used a script that already was in circulation in Mesopotamia, having reached there from Palmyra *via* commercial enterprise, as is proposed by Mark Lidzbarski, "Die Herkunft der manichäischen Schrift", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* [philos.-hist. Klasse] 1916, pp. 1213-22. It was through Mani's missionary efforts that the script subsequently became associated with the Manichæan religion, in the same say that Arabic became the vehicle for Islam. The discovery of incantation bowls, which can be dated between the fifth and eighth centuries AD written in this Syriac font lends further support for Mani's adoption of a local script. Given their persecution, it would be unlikely that, had this script been solely a Manichaean manifestation, it would have still continued to be used at Nippur or other sites in Mesopotamia several centuries later. See J. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur* (Philadelphia: 1913), p. 32, referring to texts 31-37 and J. Teixidor, "The Syriac incantation bowls in the Iraq Museum", *Sumer* XVIII (1962) p, 62 who designate this script as the "Palmyrene-Syriac" type.

38 Abd Aziz Hamid, اثار مدينة الحيرة العربية ["Archaeological Remains of the Arabic Hira City"], *Bayn al Nahrayn* 17, No. 57-68, (1988), p. 9, *viz*: "regarding the *Dakākīn* Caves, it is possible that they were some sort of the *Qalāyāt* of monks, i.e. the secluded chapels which the noble monks took as residences for themselves." (أما كهوف الدكاكين فربما كانت بعض (القلايات) الخاصة بالرهبان أي الصوامع المعزلة التي كان يتخذها بعض الرهبان المتنسلين ما والهم)

The author extends her thanks to Prof. Farouk N. H. Al-Rawi for translating this quotation and that referred to by n. 43.

The inscriptions from Ain Sha'ia and Dukakin Cave 1 reflect the intense Christian activity in Hira during the sixth and seventh centuries AD which culminated in the conversion of king *Nuʿmān* IV (583-602 AD).[39] Many female members of the ruling family were Christian and the royal patronage which was extended to the emergent Church of the East resulted in the foundation of many monasteries.[40] Long after their decline, the fame of institutions like Dair Hind al-Aqdam, named after the Christian wife of Mundhir III (506-554 AD) and Dair Al-Lajja, named after the daughter of the Sasanid monarch Nuʿman, still lingered.[41] Medieval Arabic literature, particularly the *Muʿjam al-Buldān* of *Yaqūt al-Ḥamawi*, upheld the memory of this tradition by quoting excerpts from a wide variety of sources, including the now lost treatise, *Churches and Monasteries of al Hira and the genealogies of the Ibadites* by *Hišām b. Muḥammad b. al-Sāʾib al-Kalbī* (obiit AD 821).[42]

The *Muʿjam al-Buldān* includes an extract, attributed to the eighth century AD poet *Ismāʿīl ibn ʿAmmār al-Asadī*, which cites one of Hira's most famous monasteries, that of Allaj:[43]

ما انسى سعدى والزرقاء لو مهما باللج شرقية من فوق الدكاكين

The second half of the couplet which translates, "I will not forget *Suʾdā* and *Zarqā*, their criticisms ... in the *Al-Laǧǧ*, to its east from above the *Dakākīni*", has led Abd Aziz Hamid to suggest Ain Sha'ia as the specific site of Dair Allaj.[44] Although its reputed founder, Bar Sahlé, is said to have lived in the early sixth century AD,[45] a date which is compatible with the chronology of Ain Sha'ia, there are differences of opinion surrounding its location.[46] J.-M. Fiey, citing the *Liber Castitatis*, claims that the royal monastery was "[a]u sud du désert de Ḥīra, près du village *de Bārōqa* ... où passa *R. Ḥūdāhwi* en venant du sud."[47] The juxtaposition of terms in the *Muʿjam al-Buldān* is tantalising, but any positive

39 Trimingham, *op. cit.*, pp. 188-202 for the relations of the Lakhmid dynasty with Christianity, pp. 198-199 discussing *Nuʿmān* IV.

40 Fiey, *op. cit.*, pp. 211-21 for an encyclopaedic listing of the monasteries at Hira and its surrounds, which has been largely compiled from Arabic primary sources.

41 Note the discrepancy between Fiey, *op. cit.*, p. 115 who quotes *Nuʿmān* II, while Trimingham, *op. cit.*, pp. 191-192 claims that the monarch was *Nuʿmān* III.

42 Fiey, *op. cit.*, p. 211.

43 F. Wüstenfeld, *Jacut's Geographisches Wörterbuch*, 6 vols., (Leipzig: 1867), vol. 2, p. 691, line 16 *sqq.* The author wishes to thank Mrs. Jill Butterworth (The University Library, Cambridge) for locating this reference to the quotation.

44 Hamid, *loc. cit.*

45 Fiey, *op. cit.*, p. 215, Trimingham, *op. cit.*, p. 192 quoting the "Chronicle of Seert" in *Patrologia Orientalis* VII (1911), p. 155.

46 Fujii, *op. cit.*, p. 61 for discussion of the church's chronology.

47 Fiey, *loc. cit.* and n. 1.

identification of Ain Sha'ia with Dair Allaj remains conjectural until more conclusive inscriptional evidence comes to hand.

The excavations at Ain Sha'ia and the Dukakin caves has brought to light one of the many monastic institutions which dotted the region of Hira in the fifth-eighth centuries AD. The church can be accomodated within the tradition of ecclesiastical architecture in south-west Iraq that was first identified by Talbot-Rice and Reuther at Hira and Ctesiphon respectively. Moreover, the overall findings of the Japanese Archaeological Expedition to Iraq have augmented and embellished this situation by presenting, for the first time, a composite picture of the physical complexity and organisation of a Christian site in southern Mesopotamia.

The two inscriptions which were discovered during the course of excavations supplement a small corpus of epigraphic materials which hail from various sites in south-west Iraq.[48] The contents of Inscription I, possibly a commemorative plaque, indicate the presence of an established community at Ain Shai'ia. The ostracon points to pedagogical activities and is particularly important in highlighting the uses of Cave 1, but also recalls the exegetical traditions of the Church of the East. Although their contents are divergent, both inscriptions are graphic testimony of the vigour of Christianity at Hira during the Late Sasanian-Early Islamic eras.

48 For bibliographic references to the ostracon found at Qasr bint al Qadi, Ctesiphon see n. 13. This ostracon is being re-published by, Erica C. D. Hunter, "A Syriac ostracon from Ctesiphon", *Al-Rafidan* (1997). Another sherd, written in an Estrangelo script was found at *Tulūl al-Uḥaidir*, near Hira. See Barbara Finster and Jürgen Schmidt, "Sasanidische und frühislamische Ruinen im Iraq", *Baghdader Mitteilungen* VIII (1976), p. 140 and Plate 65.

Alain Desreumaux

Une inscription araméenne melkite sous une peinture copte du musée du Louvre
Le texte araméen melkite

Les réserves d'un grand musée national comme le Louvre contiennent bien des trésors qui se révèlent grâce au travail d'inventaire effectué par les conservateurs. Cela vient de se vérifier une fois de plus avec l'object dont il nous est permis de présenter ici une étude.

Au cours du séminaire de recherche sur les textes coptes[1], J.-D. Dubois, directeur d'études à l'EPHE, Section des sciences religieuses, a su repérer, parmi les objets à étudier, deux fragments de tablettes en bois[2] peints portant une représentation figurée, une inscription et les restes d'un texte dans une écriture qui ne pouvait pas être copte, et qu'il eut la clairvoyance de rapprocher du christo-palestinien[3]. Je le remercie de m'en avoir aussitôt informé et je suis reconnaissant à M^me^ M.-H. Rutschowscaya, qui a étudié les fragments dans son catalogue des peintures coptes[4], de m'avoir confié le déchiffrement du texte araméen et accordé le plaisir de sa collaboration pour étudier avec elle un objet à bien des égards exceptionnel. La découverte a d'ailleurs donné lieu à une note conjointe d'information à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres[5].

M^me^ M.-H. Rutschowscaya a fait la description des fragments et l'étude de la peinture copte de ce qui est maintenant un seul objet, le déchiffrement du texte

1 Ce séminaire de l'Institut catholique, dirigé par M^me^ A. Boudhors, chargé de recherche au Centre National de la Recherche Scientifique, s'est donné pour tâche de cataloguer les textes coptes du Louvre; il a pu être mis en place grâce à M^mes^ M.-H. Rutschowscaya et D. Benazeth, conservateurs au département des Antiquités égyptiennes.

2 Musée du Louvre, AF 10878 et AF 10879.

3 Membre comme moi du CANAL, Centre d'analyse historique du judaïsme et du christianisme dans les sociétés anciennes (E.P.H.E.), il avait eu l'occasion de faire plus ample connaissance avec ces communautés chrétiennes dites christo-palestiniennes ou syro-palestiniennes et avec leur écriture particulière, dont l'étude fait partie du programme du CANAL.

4 M.-H. Rutschowscaya, *La peinture copte* (Musée du Louvre, Département des Antiquités égyptiennes), Paris: Réunion des Musées Nationaux, 1992, p. 30-31, p. 60-62, n° 40 et pl. p. 12.

5 Séance du 31 janvier 1992, *Une peinture copte sur un bois inscrit en araméen christo-palestinien au Musée du Louvre*, par M.-H. Rutschowscaya, «La peinture» & A. Desreumaux, «Le texte araméen de la plaquette d'origine», Académie des Inscriptions & Belles-Lettres, Comptes Rendus, 1992, p. 83-92. Que M. A. Guillaumont veuille trouver ici une marque de notre reconnaissance pour avoir bien voulu patronner notre présentation.



photo: Musée du Louvre

palimpseste ayant montré que les deux fragments du Louvre étaient jointifs. L'ensemble reconstitué mesure 37 cm de haut, 18,6 cm de large et 0,7 cm d'épaisseur. «L'existence d'un décor de bordure à droite..., des coulures de peinture sur la tranche inférieure et la lisibilité sans coupure de la partie supérieure... indiquent manifestement que la tablette était très endommagée lorsqu'elle fut remployée pour y placer la peinture». L'étude de M^me^ Rutschowscaya nous révèle un *unicum*. Le personnage peint est la personnification de Constantinople, accompagnée de la légende grecque «La belle florissante». L'auteur conclut: «Aujourd'hui, cette peinture est le seul objet d'art égyptien représentant la Tychè de Constantinople, de surcroît accompagnée de son nom hiératique connu jusqu' alors seulement par les textes» et propose de la dater «du début du VII^e^ siècle, témoin pleinement représentatif de l'art pictural copte juste avant la conquête arabe».

Dans la première description des cinq fragments qui, restaurés, forment la plaquette AF 10878, leur inventeur[6] considère que l'écriture noire recouvre la peinture sur trois colonnes, et qu'il s'agit d'une onciale copte dont il ne peut lire que quelques lettres.

Grâce aux analyses du laboratoire des musées de France, nous savons maintenant que la peinture recouvre un texte directement écrit sur bois. L'encre noire a fait craqueler la peinture de telle sorte qu'il est possible de lire une bonne partie du texte. Le phénomène n'est pas étonnant. Les encres anciennes, qu'elles soient acides ou basiques, attaquent leur support au point de laisser l'empreinte des traits, même lorsque la croûte pigmentée s'est écaillée ou a été grattée. Les papyrologues savent que ce phénomène permet la lecture des palimpsestes. Dans le cas présent, l'encre a attaqué non pas le bois, support de l'écriture, mais la peinture qui recouvre celle-ci. La lecture malaisée reste possible, d'abord sous une bonne exposition aux rayons du soleil[7]. Elle a pu être complétée par les photos[8] sous lumière naturelle et sous infra-rouges et ultra-violets.

Le texte occupe toute la surface des deux fragments. On ne connaît pas la forme ni les dimensions originales de la tablette, cassée aux quatre côtés de telle sorte qu'on ne saurait dire ce qu'était exactement l'objet lorsque le texte y fut écrit ni pour quel usage il a été conçu.

6 H. Henne, *Rapport sur les foullles de Tell Edfou (1921-1922)*, (FIFAO), Le Caire, 1924, p. 36. Les fragments ont été trouvés dans la chambre C' du groupe de l'ouest.

7 La pratique, en matière de lecture, tant des inscriptions à l'encre que des inscriptions gravées, m'a convaincu que le premier éclairage à utiliser est celui du soleil dont le dosage des rayons ulta-violets est indispensable. Avant tout équipement lumineux artificiel coûteux, une pièce munie d'une fenêtre convenablement exposée au soleil est donc le premier lieu pour pratiquer l'épigraphie. Les architectes et les responsables des musées doivent certainement le savoir. En tout cas, l'accueil des conservateurs du département des Antiquités égyptiennes m'a permis de tirer le plus grand profit du soleil parisien.

8 En tout point remarquables, effectuées par les services du laboratoire des museés de France.

En tout cas, on a affaire à un texte en araméen melkite[9] disposé en quatre colonnes régulières justifiées. L'écriture, de belle qualité, régulière (hauteur moyenne des lettres: 4 mm) et soignée, en caractères classiques, est proche de plusieurs manuscrits anciens de cette culture. Elle est comparable, par exemple, à celle du manuscrit dit «Codex climaci rescriptus»[10], et de plusieurs folios de manuscrits datables de la seconde moitié ou de la fin du VI^{e} siècle. On la comparera notamment à celle du manuscrit Heb. b. 13 de la bibliothèque bodléienne d'Oxford[11], et des manuscrits TS 12210 et TS NS 249.14 de la bibliothèque universitaire de Cambridge[12]. Ceux-ci ont été trouvés dans la Génizah du Vieux-Caire[13].

Non seulement l'écriture de la tablette est soignée, mais la présentation générale, pour ne pas parler de «mise en pages», était recherchée. Je nomme les colonnes a, b, c et d de droite à gauche; elles sont soigneusement disposées en symétrie par rapport à la marge centrale. Marge entre la col. a et la col. b: 1,8/2 cm; entre la col. b et la col. c: 4,6 cm; entre la col. c et la col. d: 1,8/2 cm. L'interligne strictement régulier mesure 1 cm. Les lignes de toutes les colonnes sont parfaitement en vis-à-vis. On peut donc supposer que la copie s'est guidée sur une réglure minutieuse, à l'instar des manuscrits araméens les plus soignés. On doit souligner que les caractéristiques notées (marge de 2 cm, interligne de 1 cm, module d'écriture de 4 mm) sont celles des lectionnaires araméens melkites égyptiens de la deuxième moitié du VI^{e} siècle.

La plaque étant coupée à droite, il ne reste de la col. a (hauteur: 9,5 × largeur: 4 cm) que les lettres finales de 10 lignes. Cela n'est pas suffisant pour que je puisse identifier le texte pour l'instant.

9 C'est ainsi que je préfère appeler la langue (et son écriture) traditionnellement nommée *syro-palestinien* ou *christo-palestinien*: voir A. Desreumaux, «La naissance d'une nouvelle écriture araméenne à l'époque byzantine», *Semitica* 95 (1987), p. 95-107 et *id.*, «Les Araméens melkites. Vie et mort d'une communauté chrétienne à l'époque byzantine», *Canal-Infos* 6 (1989), p. 9-30.

10 Édité par A.S. Lewis, *Codex climaci rescriptus. Fragments of sixth century Palestinian Syriac Texts of the Gospels, of the Acts of the Apostles and of St Paul's Epistles. Also Fragments of an early Palestinian Lectionary of the Old Testament, etc. transcribed and edited* (Horae Semiticae No. VIII), Cambridge, 1909. Le scribe de l'œuvre de Jean Climaque a réutilisé plusieurs manuscrits araméens melkites anciens; celui que M. Bar-Asher (*Palestinian Syriac Studies. Source-Texts, Traditions and Grammatical Problems*, thèse en hébreu, Jérusalem, 1977, n° 39, p. 73-74) a nommé CCR II, correspond aux pages 84-178 et 186-189 de l'édition d'A.S. Lewis. Voir la description codicologique dans A. Desreumaux, *Les matériaux du syro-palestinien. Pour une étude théorique des documents d'un dialecte*, thèse, Paris-X, 1979, p. 147-152.

La datation proposée par A.S. Lewis, le VI^{e} siècle, se révèle donc confirmée par la tablette du Louvre.

11 Édité par W. Baars, «A Palestinian Syriac Text of the Book of Lam.», *Vetus Testamentum* 10 (1960), p. 224-227. Inventaire M. Bar-Asher, 1977, n° 14. Description codicologique A. Desreumaux, 1979, p. 113.

12 M. Bar-Asher, 1977, n° 13, p. 60. Description codicologique dans A. Desreumaux, 1979, p. 112 et 112b.

13 De fait, l'écriture de la tablette du Louvre a aussi des points communs avec celle de plusieurs manuscrits de même provenance édités par J.P.N. Land, *Anecdota syriaca*, t. IV, Leiden, 1875; voir particulièrement pl. II et III.

De la col. b (hauteur: 12,5 × largeur: 7,5 cm), il ne subsiste que 8 lignes; les deux lignes au-dessus et les trois lignes au-dessous, dont il faut supposer l'existence par comparaison avec les col. c et d, mieux conservées, sont effacées. Dans les huit lignes lisibles, on lit le verset évangélique *Luc* 2, 21 qui commence par une majuscule, sorte de lettrine haute de 7 mm et écrite dans la marge, comme dans les beaux lectionnaires araméens melkites. On sait que l'usage de la majuscule pour marquer le commencement de certains chapitres est fréquent dans les manuscrits araméens melkites les plus anciens[14].

Les col. c et d sont mieux conservées; on y lit 18 lignes, 4 sur le petit fragment et 14 sur le grand. À la col. d, deux lettres de la fin de la ligne 18 subsistent. La continuité des textes sur les deux col. c et d montre que les deux fragments de bois, jusqu'à nos jours conservés comme deux objets proches, mais distincts[15], sont en fait jointifs. Cela a permis la restauration. La col. d (hauteur totale: 18 × largeur: 6,5 cm) est un passage de l'épître de saint Paul, *Romains* 1, 2-5, dont il manque le début du verset 2 et la fin du verset 5. Toutes les fins de ligne sont tronquées, mais le texte se laisse lire aisément et les lacunes sont reconstituables par comparaison avec le texte connu par ailleurs dans les lectionnaires araméens melkites.

Dans la col. c (hauteur totale: 18,5 × largeur: 6,5 cm), dont on peut distinguer encore 17 lignes, je n'ai pu identifier que les six premières (quatre lignes sur le petit fragment et deux sur le grand) qui donnent le texte de la fin du verset *Jn* 11, 45 et le verset 46 en entier. Les nombreuses lacunes de lignes suivantes m'empêchent d'y reconnaître le texte. Celui-ci peut être d'une nature différente, une rubrique par exemple, car il constitue un paragraphe de 12 lignes dont l'écriture est plus petite (hauteur des lettres: 3 mm).

Colonne a:

... ...

l. 1 []ܐ ܡ[.....

[]ܢܪ[.....

[ܕ]ܒ[.....

.ܒ[ܪ]ܘܢ[ܕ

l. 5 [] ܕܒ[.....

ܡܢ[ܪ....

ܡܒܘܢ[..

ܪܪ[.....

. ܡܒ[ܕ...

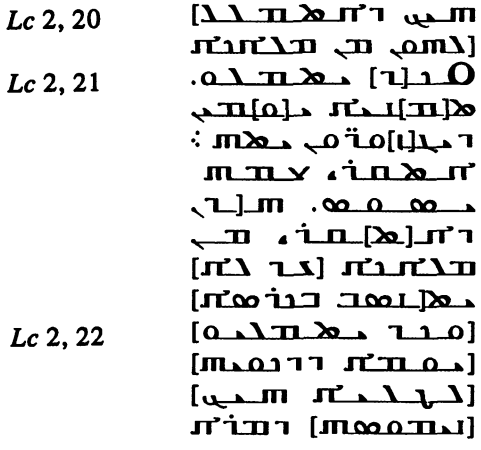
l. 10 [ܪ]ܒ.....

14 Par exemple, ms. Oxford, Bodl., Heb. b. 13, fol. 13v°; ms. Cambridge, Univ. Libr. TS 16323, 2b; ms. Pétersbourg, Syr 16, fol. 58-59; ms. Kh. Mird 1238v°. Dans les manuscrits les plus récents, à l'époque médiévale, les majuscules deviennent de véritables lettrines, décorées d'entrelacs à l'encre rouge et jaune, ainsi dans le célèbre lectionnaire Vat. sir. 19.

15 Petit fragment: AF 10879 et grand fragment: AF 10878.

Colonne b: *Lc* 2, 21.

Non seulement il manque les lignes qui pouvaient se trouver sur le petit fragment, mais les deux premières lignes du grand fragment sont complètement cachées par la peinture, ainsi que les lignes 11 à 13; seules sont lisibles les lignes 3 à 10, où subsiste le verset *Luc* 2, 21 et le dernier mot de la ligne 14, qui appartient au verset 22, d'où mon essai de restitution.



Rétroversion:

()
()
καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν
ὀκτὼ ἡμέραι
ὅτι περιτέμωσιν αὐτόν
ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ
Ἰησοῦς τὸ
κληθὲν ὑπὸ
τοῦ ἀγγέλου πρὸ
τοῦ συλλημφθῆναι
(... ...)
(... ...)
(... ...)
(...) τοῦ κυριοῦ

Traduction littérale:

Lc 2, 21 «Et quan(d) furent remplis
«les h(u)it j(o)urs
«qu'ils le circon(ci)sent,

«fut appelé son nom
«Jé(s)us, c(elui)
«qui avait (été) appelé par
«l'ange (avant qu')
«(il ne) soit (conçu dans le sein)
Lc 2, 22 «(Et quand furent remplis)
«(les jours qu'ils purifient)
«(l'enfant selon)
«(la loi) du Seigneur

Remarques critiques:

En araméen melkite, le passage est déjà connu, seulement dans une version médiévale conservée dans les trois lectionnaires du Sinai[16], qui appartiennent à la période dite «récente», puisqu'ils datent respectivement de 1030, 1104 et 1118 ap. J.-C. La tablette du Louvre nous apporte donc un témoignage de l'état du passage à la période dite «ancienne»[17].

Ligne 3: le verset commence par une majuscule, lettre écrite dans la marge et presque deux fois plus haute (7 mm) que les autres lettres (4 mm), ce qui signale soit le début d'une lecture, soit un nouveau paragraphe du texte.

Ligne 4: théoriquement, on peut lire ܐܬܝܠܕ ou ܐܬܝܠܕ , avec ou sans Y *mater lectionis*. La deuxième forme, en *scriptio defectiva* est la plus probable ici, étant donné l'espacement des lettres.

Ligne 5: seul le Z est à restituer; il ne fait aucun doute, tout le reste de la ligne étant bien lisible.

Ligne 6: le point sur le 'A initial est sûr. M. Bar-Asher[18] a relevé que la ponctuation du ܐ initial des verbes etpe'el et etpa'al, pour marquer la voyelle [e-i] est fréquent dans les manuscrits de la période ancienne.

Ligne 7: du deuxième mot, il ne reste que la première lettre H. On doit donc restituer ܗܘܐ (comme dans le manuscrit A) ou ܗܘܝ (manuscrits B et C), deux variantes orthographiques du même mot.

Ligne 8: le T se restitue aisément, tout le reste étant lisible.

Lignes 9 et 10: il reste le premier mot de la ligne 9 et les deux premières lettres de la ligne 10. Cela permet la restitution probable, par comparaison avec les lec-

16 Édités par A.S. Lewis & M.D. Gibson, *The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels re-edited from two Sinai Mss. and from P. de Lagarde's Edition of the «Evangeliarium Hierosolymitanum»*, London 1899, p. 258-259. C'est la péricope n° clxxv des lectionnaires B et C et n° cclviii du lectionnaire A, *Lc* 2, 20.21.40-52.

17 On a pu classer les documents araméens melkites selon deux périodes principales: la période «ancienne», du V^e^ au IX^e^ siècle et la période «récente», du X^e^ au XIII^e^ siècle. Pour cette dernière, je préfère maintenant parler de période médiévale.

18 M. Bar-Asher, 1977, chap. V, par. 3.1.1.5.1 et 3.1.1.5.1.1, b.

tionnaires A, B et C du Sinaï. La fin du premier mot est pâle: on peut lire ܕܐܬܝܗ comme dans les lectionnaires A et B ou ܕܐܬܝܗ comme dans le lectionnaire C.

Remarques grammaticales:

«Jours», à la ligne 4 est écrit selon la forme habituelle de l'absolu masculin pluriel ܝܘܡܐ comme dans les manuscrits A et C du *Lectionnaire* (à la différence du manuscrit B qui écrit ܝܘܡܝ), mais sans les seyamé justement écrits par le manuscrit A. Peut-être sont-ils effacés ici?

«qu'ils le circoncisent», à la ligne 5 est écrit ܢܓܙܪܘܗܝ , forme habituelle de l'inaccompli 3e personne masculin pluriel avec les seyamé, alors que les manuscrits A, B et C n'ont pas les seyamé et que B et C écrivent la forme brève ܢܓܙܪܘܗ .

«son nom» à la ligne 6, est écrit ܫܡܗ sans *mater lectionis*, alors que la forme habituelle, retenue par les lectionnaires A, B et C, est ܫܡܗ .

Remarques de critique textuelle:

ἐπλήσθησαν est ici traduit par ܐܫܬܠܡܘ , un accompli masculin pluriel etpeʿel ou etpaʿal, alors que les manuscrits A, B et C traduisent par ܐܫܬܠܡ , accompli masculin pluriel peʿal. Le sens est le même, mais la forme choisie par la plaquette est plus proche de l'aoriste passif du grec. Les manuscrits A, B et C semblent traduire la leçon συνετελέσθησαν du texte dit «occidental».

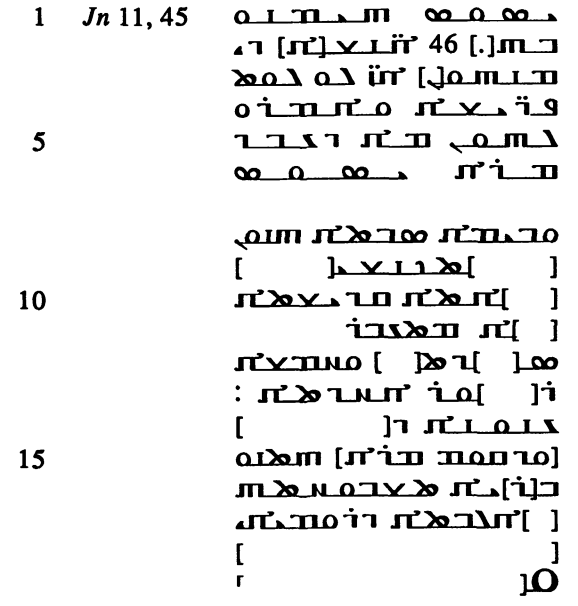
À la ligne 2, la plaquette s'accorde avec A et C contre B qui ajoute maladroitement, «l'enfant», avant «jours» comme le cod. Bezae.

Conclusion:

La plaquette atteste un état du texte en plein accord avec la majorité des manuscrits grecs – mais pas le texte «occidental» – et ce, bien mieux que les manuscrits récents des lectionnaires araméens melkites A et C et surtout B.

Colonne c: *Jn* 11, 45-46.

Le texte occupe 6 lignes: lignes 1 à 4 sur le petit fragment et lignes 5-6 sur le grand. On lit la fin du verset *Jn* 11, 45 et le verset 11, 46. Les lignes suivantes sont visibles, mais les mots sont difficiles à lire. La ligne 7 est blanche; les lignes 8-19 sont un texte non identifié.



Rétroversion:

Ἰησοῦς ἐπίστευσαν
εἰς αὐτόν. τινὲς δὲ
ἐξ αὐτῶν ἀπῆλθον ηρὸς
τοὺς φαρισαίους καὶ εἶπαν
αὐτοῖς ἃ ἐποίησεν
ὁ κύριος Ἰησοῦς

Traduction littérale:

«Jésus, crurent
«en lui(.) 46 Or des gen(s)
«(p)armi eu(x) se rendirent auprès
«des pharisiens et dirent
«à eux ce qu'avait fait
«notre Seigneur Jésus(.)

Le texte n'était à ce jour attesté en araméen melkite que pour le verset 45, dans la lecture n° cxxxviii (*Jn* 11, 1-45) des lectionnaires médiévaux du Sinaï[19] et dans le

19 A.S. Lewis, 1899, p. 146-149; quelques variantes dans le fragment du quatrième lectionnaire du Sinaï, dit codex D, p. 315.

fragment X r° de Damas[20]. Ce dernier porte les versets 44-54, avec beaucoup de lacunes. De la sorte, la plaquette du Louvre est le seul document araméen melkite à nous conserver un texte de *Jn* 11, 46.

Remarques critiques:

Ligne 2. Un signe de ponctuation, point simple ou double-point est probable après le premier mot.

Ligne 3. Le premier mot se laisse aisément restituer.

Ligne 6. La fin n'est plus lisible. Il s'agit certainement d'un signe de ponctuation.

Ligne 19. Il ne subsiste que la première lettre, un W majuscule.

Remarques de critique textuelle:

À la ligne 1 (petit fragment), le texte porte le nom ܡܪܢ comme dans le manuscrit A du Sinaï, alors qu'il est seulement sous-entendu dans les manuscrits B et C, comme dans le grec.

La fin du verset 46 porte ܡܪܢ ܝܫܘܥ , «le Seigneur Jésus», quand le grec[21] a seulement Ἰησοῦς[22].

À ces deux différences près, le texte du Louvre est une traduction mot-à-mot du grec.

Colonne d: *Rom* 1, 2-5

Le texte comporte 18 lignes, 4 sur le petit fragment et 14 sur le grand. Le début de la première ligne (petit fragment, ligne 1) commence seulement avec le troisième mot du verset 2, du moins si on se fie au texte de la péricope tel qu'il se présente dans les deux manuscrits connus jusqu'à présent[23]. Il faut même supposer que le texte original commençait plus haut, avec le verset 1, au début de la phrase qui n'est pas correcte dans son état actuel.

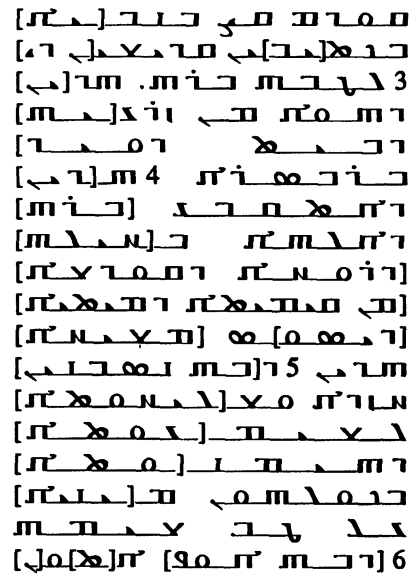
20 Publié par F. Schulthess, *Christlich-Palästinische Fragmente aus der Omajjaden-Moschee zu Damaskus* (Abhandlungen des königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse, neufolge Band VII. Nro. 3.), Berlin, 1905, p. 52.

21 Vat, cod. Bezae, Ephrem, L, pap 66: Ἰησοῦς; tous les autres: ὁ Ἰησοῦς.

22 M^me^ Boud'hors me signale que la variante qui ajoute «le Seigneur» est attestée par une partie des manuscrits bohaïriques (XIII-XVIII^e^ siècles).

23 Lectionnaire de Cambridge, Westminster College, éd. A.S. Lewis, 1897, p. 16, n° xvii (*Rom* 1, 1-7) et euchologe de Londres, BL., éd. M. Black, *Rituale Melchitarum. A Christian Palestinian Euchologion* (Bonner orientalistische Studien, Heft 22), Stuttgart, 1938, p. 60 qui cite *Rom* 1, 1-3 au fol. 47r°.

1 *Rom* 1, 2



Remarques critiques:

Le texte a surtout souffert dans les fins de lignes qui sont cependant restituables.

Ligne 2, il faut restituer au moins ܕ., mais on peut restituer aussi ܕܥ, avec Y *mater lectionis.*

Ligne 3, le point est bien visible; c'est la seule ponctuation phrastique qui subsiste dans la colonne.

Ligne 16, au premier mot, on peut lire soit la préposition ܒ, soit la particule ܪ.

Rétroversion:

προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν
ἐν γραφαῖς ἁγίαις
περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. τοῦ γενομένου
ἐκ σπέρματος
τοῦ οἰκοῦ Δαυὶδ
κατὰ σάρκα
τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ
τοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει
(... ...)
(... ...)
τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ

δι' οὗ ἐλάβομεν
χάριν καὶ ἀποστολὴν
εἰς ὑπακοὴν
πίστεως
ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν
ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ
ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς

Traduction littérale:

«prédéterminé selon les prophètes
«dans les Écritures sainte(s)
«concernant son (f)ils, cel(ui)
«qui fut de la rac(e)
«de la maison de Davi(d)
«selon la chair, ce(lui)
«qui a été institué (fils de)
«Dieu dans (la puissance de)
«(l'esprit saint,)
«(à partir de la résurrection des morts)
«(de Jésu)s (Christ,)
«celui (par) qui (nous avons reçu)
«la grâce et l'ap(ostolat)
«pour l'obéis(sance)
«de la fo(i)
«dans tous les p(euples)
«au profit de (son) nom(;)
«v(o)u(s) (en êtes aussi)

Remarques de critique textuelle

La comparaison avec les deux autres témoins manuscrits, d'ailleurs fort proches l'un de l'autre, est intéressante, car elle apporte des renseignements.

Verset 2, ligne 2:

διὰ est traduit par la particule ܒ .

l'expression grecque ἐν γραφαῖς ἁγίαις est traduite ܒܟܬܒ̈ܐ ܩܕܝܫ̈ܐ par le *Lectionnaire* médiéval de Cambridge et ܒܟܬܒ̈ܝ ܩܕܝܫ̈ܐ par l'*Euchologe* de Londres. Le leçon du bois copte du Louvre montre clairement la finale du pluriel en ـ̈ـ et prouve que la correction proposée par A.S. Lewis n'est pas mauvaise. On n'évacuera cependant pas trop vite la possibilité que l'expression au singulier, aussi surprenante qu'elle paraisse, soit une forme linguistique à

enregistrer et non une faute de scribe puisqu'elle se trouve dans deux manuscrits indépendants et d'époques différentes. En tout cas, l'araméen traduit servilement le grec: l'expression grecque sans l'article défini est rendue par une forme absolue (littéralement: «dans des Écritures saintes»).

À la fin de la ligne, matériellement défectueuse, on ne peut pas savoir s'il y avait la particule ܕ , transcription du grec δὲ, qui se trouve dans le rituel de Londres, mais non dans le lectionnaire de Cambridge.

Verset 3, ligne 3-4:

l'expression grecque τοῦ γενομένου ἐκ est traduite ici ܕ ܡܢ ܕܐܬܝܠܕ ܗܘ comme dans le rituel de Londres et non pas comme le rituel qui a la formule courte ܕ ܡܢ ܕܐܬܝܠܕ .

σπέρματος est traduit ܙܪܥܐ avec le Y *mater lectionnis* comme dans le lectionnaire, à différence du rituel qui n'a pas la voyelle.

Ligne 5 (grand fragment, ligne 1):

κατὰ σάρκα est traduit ܒ ܒܣܪ̈ܟܐ . L'expression est un bel aramaïsme. Elle se trouve dans le rituel. M. Black a estimé devoir la corriger en ܒ ܒܣܪ̈ܟܐ , tournure un peu alambiquée et apparemment plus grammaticale. Le texte du Louvre lui donne tort. Le lectionnaire de Cambridge porte, dans l'édition d'A. S. Lewis, la leçon que M. Black aurait voulu trouver.

Verset 4, ligne 7:

«qui a été institué»: l'araméen traduit fidèlement le grec. À la période médiévale, le lectionnaire s'écartera de ce sens avec la leçon ܐܬܝܕܥ , «qui a été reconnu».

Verset 5, ligne 13:

χάρις, «amour, grâce» est traduit exactement ܚܢܐ , qui s'écrit aussi – et plus traditionnellement en araméen – ܚܢܢܐ [24]. S'il est vrai que la forme avec Z est surtout courante dans les manuscrits de la période médiévale[25], on ne peut plus dire que ceux-ci finissent par entériner une prononciation populaire. Il faut l'enregistrer comme un fait dès l'âge d'or de la langue.

Conclusion

La plaquette du Louvre nous fournit donc quelques versets supplémentaires dans le corpus peu abondant des textes araméens melkites. Elle nous conserve des textes de la période ancienne, *Lc* 2, 21 et *Rom* 1, 2-5 que nous ne connaissions

24 Voir F. Schulthess, *Lexicon syropalaestinum adiuvante academia litterarum regia borussica*, Berlin, 1903, p. 67.

25 M. Bar-Asher, 1977, chap. 5, par. 4.2.2.1.5; voir aussi les occurences relevées par Ch. Müller-Kessler, *Grammatik des Christlich-Palästinisch-Aramäischen*. Teil 1: *Schriftlehre, Lautlehre, Formenlehre* (Texte und Studien zur Orientalistik, Bd. 6), Hildesheim, Zurich, New York, 1991, p. 47.

jusqu'à présent que dans les lectionnaires médiévaux plus récents et *Jn* 11, 46 qui n'est préservé que par elle. De plus, l'objet nous apporte plusieurs informations.

Deux renseignements linguistiques de valeur d'abord, à enregistrer dans le lexique, l'aramaïsme ܕ ܡ ܗ ܕ ܐ et la forme ܐ ܬ ܐ appartiennent à l'époque ancienne.

Sur le plan de l'orthographe, on notera que le texte présente des traits normaux de manuscrits de la période ancienne:

– usage des seyamé pour indiquer le pluriel, même lorsqu'aucune confusion n'est possible[26]: ܐ ܒ ܝ ܡ ܐ ܢ ܐ (*Lc* 2, 21, col. b, ligne 5); ܐ ܠ ܗ ܝ ܢ (*Jn* 11, 46, col. c, ligne 4). En revanche, les seyamé indiquent le pluriel de deux mots qui n'ont pas la désinence du pluriel araméen et pourraient être pris pour des formes au singulier: ܐ ܢ ܫ ܝ ܢ (*Jn* 11, 46, col. c, ligne 2) et ܐ ܢ ܫ ܝ ܐ (*Jn* 11, 46, col. c, ligne 4);

– ponctuation du 'A de la préformante du etpa'el ou etpa'al;

– Y *mater lectionis*[27]: dans les mots ܝ ܬ ܒ ܕ ܝ ܬ ܐ (*Rom* 1, 5, col. d, ligne 14) et ܝ ܬ ܒ ܐ [28] (*Rom* 1, 5, col. d, ligne 17) à côté de ܬ ܒ ܐ (*Lc* 2, 21, col. b, ligne 6), conformément à la liberté de cette orthographe;

– W *mater lectionis*[29] dans les mots ܕ ܘ ܡ ܪ ܐ (*Rom* 1, 2, col. d, ligne 1) et ܕ ܡ ܠ ܐ ܡ (*Rom* 1, 5, col. d, ligne 16);

– l'orthographe ܐ ܡ ܪ ܐ (*Rom* 1, 3, col. d, ligne 5) avec Y originel, écriture normale en syro-palestinien ancien[30].

Ensuite, puisque ces versets appartiennent à la phase ancienne de la production écrite araméenne melkite, ils prouvent que les textes néotestamentaires en cette langue circulaient déjà en Égypte dans la deuxième moitié du VI^e^ siècle, disons à la période justinienne et l'objet du Louvre permet de proposer une telle datation pour les manuscrits comparables.

Quant au texte lui-même, les versets traduisent mot-à-mot une version grecque – que je laisse aux spécialistes de la critique textuelle le soin d'identifier et de nommer – et la comparaison avec les manuscrits araméens melkites médiévaux montre que la traduction araméenne du Nouveau Testament a peu varié entre le VI^e^ et le XII^e^ siècle.

Une comparaison avec les versions coptes correspondantes, effectuée par M^me^ Boud'hors, montre qu'aucune des variantes ne trouve d'écho dans le copte à part la variante de *Jn* 11, 46.

26 Bar-Asher, chap. V, par. 3.1.2.1.0.

27 Bar-Asher, chap. IX, par. 1.0, démontre que cela existe déjà dans les manuscrits anciens.

28 Bar–Asher, chap. IX, par. 1.5.2 remarque la fréquence de l'orthographe avec Y au voisinage de Š.

29 Comme pour le Y, Bar-Asher, chap. IX, par. 1.0, démontre que cela existe déjà dans les manuscrits anciens.

30 Bar-Asher, chap. IX, par. 6.3.

La nature de l'objet reste énigmatique. La qualité de la calligraphie et de la mise en pages font penser à la reproduction d'une double page d'un lectionnaire araméen melkite d'époque justinienne qu'on aurait ouvert devant soi. Je n'ai pas encore pu déterminer si les trois péricopes identifiées sont regroupées telles dans un lectionnaire ou même un commentaire.

On pourrait imaginer que la tablette était utilisée dans un rituel liturgique, pour présenter commodément sous les yeux du lecteur des textes récurrents[31].

Un intérêt de l'objet est son existence même. Jusqu'à présent, on ne connaissait de manuscrits araméens melkites venant d'Égypte que ceux du couvent *Sainte-Catherine au Sinaï*[32] *et ceux de la Génizah du vieux-Caire*[33]. *Découvert* dans la fouille d'une maison copte à Edfou, le bois peint du Louvre, représentant explicitement Constantinople, est un précieux témoin de la présence des melkites d'expression araméenne en Égypte et de leurs relations avec les coptes. On connaissait la liturgie de bénédiction des eaux du Nil en araméen melkite[34], sans parvenir à la bien situer dans l'histoire des communautés chrétiennes de ce pays. Ne doit-on pas se demander si l'existence des araméens melkites en Égypte, non seulement au Caire, mais aussi loin qu'Edfou au sud, dès la période dite «ancienne» ne résulterait pas des efforts des chalcédoniens palestiniens pour lutter contre l'expansion monophysite? On doit au moins suggérer un lien entre la production littéraire araméenne en ce pays et les nominations impériales des patriarchales melkites à la fin du VI[e] siècle. En effet, après Théodose, trois patriarches au moins ont été imposés par Constantinople: Paul Tabennésite (537-539), Zoïle (539-551) et Apollinaire (555-570)[35].

De plus serait-il trop hardi de voir dans les milieux égyptiens d'expression araméenne à l'époque byzantine, les lointains héritiers des groupes araméens anciens?

Il est vrai que le plus simple serait de penser à des voyageurs originaires de Transjordanie, venus par le désert oriental et ayant abordé à l'un des ports de la Mer Rouge[36].

31 À la manière des tablettes du «Dernier Évangile» dans le rituel romain avant la réforme du concile Vatican II.

32 Catalogués par A.S. Lewis, ils se trouvent toujours dans la bibliothèque du couvent. De nouveaux manuscrits y ont été découverts il y a une dizaine d'années.

33 Manuscrits de la collection Taylor-Schechter, aujourd'hui à la bibliothèque de l'université de Cambridge. Il s'agit de folios de manuscrits dépecés, presque tous palimpsestes.

34 Publiée par G. Margoliouth, «The Liturgy of the Nile. The Palestinian Syriac text, edited from an unique Ms in the British Museum», *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, oct. 1896, p. 677-727 et 2 pl. Réédition London: David Nut, 1897.

35 Voir J. Leroy, *Les peintures des couvents du Ouadi Natroun*, publiées avec la collaboration de B.Lentheric, P.-H. Laferrière, H. Studer, É. Revault, B. Psiroukis & J.-F. Gout (La peinture murale chez les Coptes. Mémoires publiés par les membres de l'IFAO du Caire, t. CI), Le Caire, 1982, p. 4-5.

36 Je remercie M.E. Will de m'avoir suggéré cette hypothèse. Je remercie aussi M.P. Geoltrain pour son aide à la rétroversion et aux notes de critique textuelle.

En tout cas, la plaquette peinte du Louvre, qui nous a conservé le seul texte araméen melkite aujourd'hui possédé par la France, est une nouvelle pièce à verser au dossier d'une langue et d'une culture aux origines encore mal connues.

Otto F. A. Meinardus

Vorläufiger Bericht über die Bestimmung und Datierung der koptischen Mumien von Naqlûn

In diesem Beitrag soll die Problematik der Bestimmung und Datierung der kürzlich beim Dair Malak Ghobrîâl, Naqlûn, entdeckten koptischen Mumien aufgezeichnet werden. Dazu ist die folgende Darstellung in drei Abschnitten angelegt: 1. Zur Entdeckung der Mumien im St. Gabrielskloster, Naqlûn, 2. Kurzer geschichtlicher Überblick des St. Gabrielsklosters, Naqlûn, 3. Zur Bestimmung und Datierung der Mumien.

1. Zur Entdeckung der Mumien im St. Gabrielskloster, Naqlûn

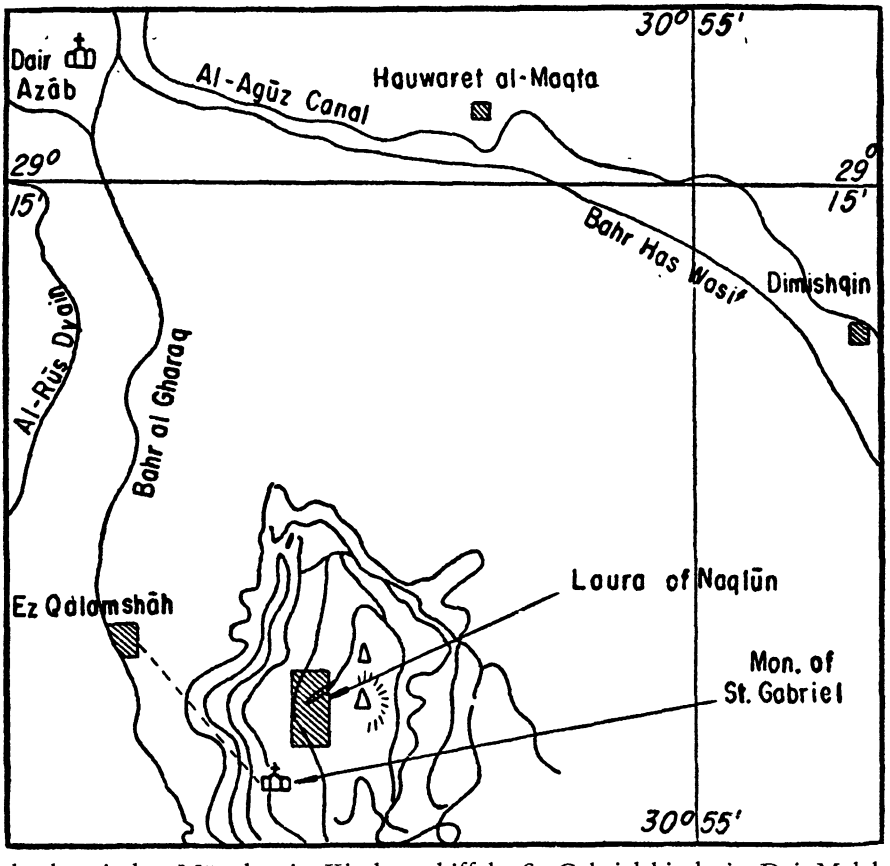
Das St. Gabrielskloster oder Dair Malak Ghobrîâl, auch als Dair Abû Khashab bekannt, liegt am süd-östlichen Rand der Fayyum-Oase unweit von Ez. Qalamshâh[1]. Im Rahmen der koptischen Planungsarbeiten für mögliche Erweiterungen des Wallfahrtszentrums Dair Malak Ghobrîâl[2] und im Verlauf der archäologischen Arbeiten bei den Grabanlagen und Eremitagen der Egyptian Antiquities Organisation (EAO)[3] wurden im Juli und August 1991 drei Särge mit je vier Mumien im Wüstensand 150 m südwestlich des St. Gabrielsklosters freigelegt. Die Mumien waren in geringer Tiefe bestattet. Durch die Sandhitze waren die Gebeine der Toten auf natürliche Weise verhältnismäßig gut erhalten. Die Ausgrabungen wurden von den Inspektoren der Islamischen und Koptischen Sektion der EAO in Medinet al-Fayyûm vorgenommen[4]. Eine Aufzeichnung über die Entdeckung und Freilegung der Mumien liegt zur Zeit der Abfassung dieses vorläufigen Berichtes noch nicht vor. Die Särge mit den Mumien wurden von

1 Abbott, Nabia, *The Monasteries of the Fayyûm*. Chicago, 1937, 22-66. Meinardus, O., »The Laura of Naqlûn«, *Bulletin de la Société de Géographie d'Egypte*, XL, 1967, 173-185.

2 Information von Abûnâ Yoel Anbâ Bishoî über die Arbeiten am Wallfahrtszentrum am 29. Dezember 1991.

3 Schreiben von Professor Dr. Wlodzimierz Godlewski, Warschau, Januar 1993.

4 Für die EAO im Fayyum arbeitete Herr Hisham Hussain Mohammad Ahmad und Herr Mohammad Ahmad 'Abdel Halim, cf. Godlewski, W., »Polish Excavations at Naqlûn, 1988-89«, *Polish Archaeology in the Mediterranean 1988-89*. Warsaw, 1990, 29, n. 2.



den koptischen Mönchen im Kirchenschiff der St. Gabrielskirche im Dair Malak Ghobrîâl aufgestellt. Mit neuen weißen Leinengewändern wurden die Mumien bedeckt. Die Mumien, die als christliche Märtyrer Verehrung finden, wurden fotografiert. Eine Auswahl von zwölf Bildern und ein siebenseitiges Faltblatt mit elf Bildern der Märtyrer sind für Pilger und Besucher im Klosterkiosk erhältlich.

2. Kurzer geschichtlicher Überblick des St. Gabrielskosters, Naqlûn

Die theologische Bedeutung der Fayyûm-Oase für das vor-nizänische Christentum erwähnt schon Eusebius Pamphilus. Der ägyptische Bischof Nepos erregte in der Mitte des 3. Jahrhunderts in Arsinoë[5] durch seine Millenium-orientierte Interpretation der Geheimen Offenbarung so viel Aufsehen, daß der Patriarch

5 Crocodilopolis bei Medinet al-Fayyûm.

Dionysius sich gezwungen sah, dazu Stellung zu beziehen[6]. Die mittelalterlichen Synaxaria berichten über mehrere Fayyûm-Märtyrer, die zur Zeit der Diokletianischen Verfolgung den Tod fanden. Besondere Erwähnung finden die Ehepaare Theophilus und Patricia[7], Bartholomäus und seine Ehefrau[8] und der Mönch Abba Kâw der Eremitage von Bimai, unweit von Medînet al-Fayyûm[9].

Nach koptischer Überlieferung ist die Geschichte des Klosters und der Laura von Naqlûn aufs engste mit der fantastischen Erzählung eines gewissen Aur verbunden. Dieser Aur war der uneheliche Sohn der Königstochter und des Magiers Abrâshît[10]. Der Erzengel Gabriel führte Aur in die Wüste von Naqlûn, wo er eine Kirche zu Ehren des Erzengels baute, die daraufhin von Abba Isaak, Bischof vom Fayyûm, eingeweiht wurde. Nach dem Tode Isaaks wurde Aur zum Priester und dann zum Bischof geweiht. Seinen Lebensabend verbrachte er wiederum in der Wüste von Naqlûn, wo er sich für das zu erwartende Pilgerwesen einsetzte[11].

Vom 4. bis 6. Jahrhundert war das St. Gabrielskloster zu Naqlûn der geistliche Mittelpunkt der Fayyûm-Klöster. Erst durch die organisatorischen und spirituellen Führungsqualitäten des hl. Samuel von Qalamûn änderte sich die Lage für das Naqlûn Kloster. Im 7. Jahrhundert übernahm das St. Samuelkloster (Dair Anbâ Samwîl) die Führungsrolle unter den koptischen Klöstern im Fayyûm[12]. Der Verfall des St. Gabrielsklosters schien vorprogrammiert. In den letzten Jahren des 11. Jahrhunderts war das Kloster bis auf den Diakon Makarius verlassen.[13] Abû'l-Makârim (13. Jahrhundert) beschreibt die Kirche des Erzengels Michael, den Wehrturm und neben der Klosteranlage die St. Gabrielskirche, die von einer Mauer umgeben ist. Um die Bedeutung des Klosters aufzuwerten, entstand eine Legende, die für mehrere Jahrhunderte kolportiert wurde. Hier, so wurde gesagt, habe Jakob, der Sohn Isaaks, sich des Schattens erfreut und Gott gedient ... Hier wurden auch Gott Opfer dargebracht als Joseph, der Sohn Jakobs den Anbau des Fayyûms und Lahûns leitete[14]. In jene Periode (12.-13. Jahrhundert) fällt die Restaurierung der St. Gabrielskirche, von der die Wandmalereien an den westlichen und nördlichen Wänden des Narthex Zeugnis able-

6 Eusebius, *Eccl. Hist.*, VII, 24.
7 Budge, E. A. W., *The Book of Saints of the Ethiopian Church.* Cambridge, 1928, I, 263.
8 *Ibid.*, I, 167.
9 *Ibid.*, II, 559. Amélineau, E., *La géographie de l'Egypte à l'époque Copte.* Paris, 1893, 101.
10 Für die koptische Fassung cf. Budge, E. A. W., *Egyptian Tales and Romances.* London, 1931, 247-263. Für die arabische Fassung cf. Amélineau, E., *Contes et romans de l'Egypte Chrétienne.* Paris, 1888, I, 109-143.
11 Evetts, B. T. A., *The Churches and Monasteries of Egypt and some neighbouring countries attr. to Abû Sâlih the Armenian.* Oxford, 1895, 203 n. 3.
12 Abbott, N., *op. cit.*, 39-40.
13 Crum, W. E., *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum.* London, 1905, 281. Nr. 590.
14 Evetts, B. T., *op. cit.*, 205, 206.

gen[15]. Das Äthiopische Synaxar berichtet, daß zur gleichen Zeit die Reliquien des hl. Abba Kâw (28. Tûbeh, 5. Februar) in Naqlûn niedergelegt und verehrt wurden.[16] Die Blütezeit des Klosters war begrenzt, denn schon im 15. Jahrhundert hatte es an Ansehen und Einfluß verloren. Al-Maqrîzî (15. Jahrhundert) erwähnt die St. Michaelskirche nicht mehr, sondern lediglich das Kloster al-Khashabah oder St. Gabriel am Fuße des Berges. Diese Mulde nannte man »Jakobs Schatten«, weil hier Jakob den Schatten aufsuchte. Al-Maqrîzî erwähnt die Naqlûn-Wallfahrt, an der Christen aus dem Fayyûm und der Umgebung teilnehmen[17].

Am 19. August 1672 besuchte der Dominikanerpater Johann Michael Wansleben die Fayyûm-Oase und auch das Kloster von Naqlûn. Die Anlage erschien ihm weitgehend zerstört. Zu einer der beiden Kirchen, wohl der St. Michaelskirche, war ihm der Zugang versperrt, da das Gebäude als Vorratskammer diente. Die St. Gabrielskirche dagegen erschien ihm besonders schön und eindrucksvoll aufgrund der Wandmalereien von biblischen Geschichten[18]. Die übrigen Ägypten-Reisenden des 17. bis 19. Jahrhunderts erwähnen das Naqlûn-Kloster nicht. Zu Beginn der Amtszeit des Bischofs Abraʿam von Fayyûm (1881-1914) wurde die Kirche restauriert.[19] Johann Georg, Herzog von Sachsen, ist der erste westliche Besucher der Klosteranlage nach der Restaurierung der Kirche. Beeindruckt von der Architektur, den korinthischen Kapitellen im Kirchenschiff, der dekorierten hölzernen Decke sieht er in der Kirche einen Bau des 7. Jahrhunderts[20]. Bei meinem ersten Besuch der Klosteranlage in den sechziger Jahren diente die St. Gabrielskirche der Gemeinde aus der näheren und weiteren Umgebung. Die Gottesdienste wurden von dem koptischen Priester aus Ez. Qalamshâh gehalten.

Im Rahmen der Wiederbelebung der alten Klöster in Oberägypten und im Fayyûm[21] wurde im Herbst 1987 Anbâ Bisentî (Pisentius) mit der Inspektion des Dair Malak Ghobrîâl beauftragt[22].

15 »The paintings belong undoubtedly to the best murals in Egypt of this period«, cf. Godlewski, W., »Archaeological Research in Naqlûn in 1991«, *PAM III*, Warsaw, 1992, 52.

16 Budge, E. A. W., *The Book of Saints, etc.*, II, 559.

17 Evetts, B. T. A., *Khitat* of al-Maqrizi (1441 A.D.) in *op. cit.*, 313

18 Vansleb, J. M., *Nouvelle Relation en forme de journal d'un voyage fait en Egypte en 1672 et 1673.* Paris, 1677, 274-5.

19 Leeder, S. H., *Modern Sons of the Pharaohs.* London 1918.

20 Johann Georg, *Neue Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Agyptens.* Berlin, 1930, 19.

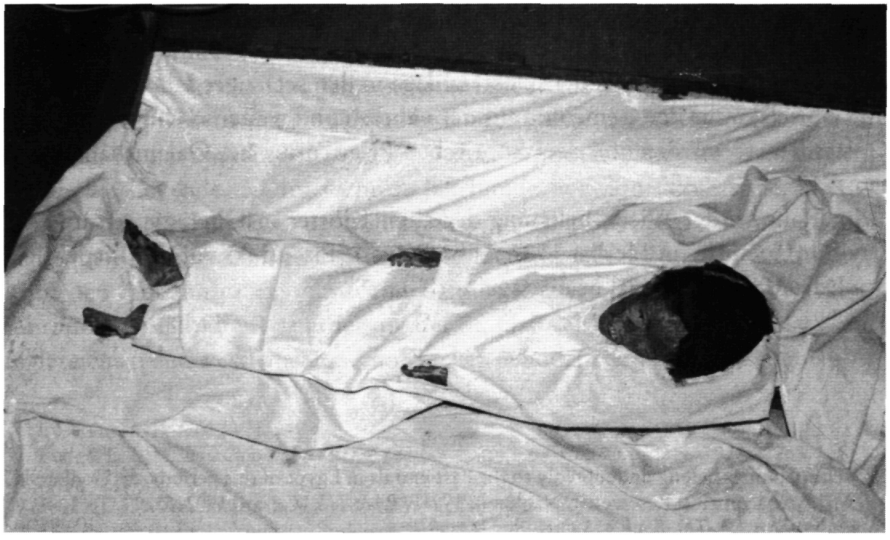
21 Meinardus, O., »Notes on the Revival of Upper Egyptian Monasticism« *Coptologia*, VIII, 1987, 64-67.

22 *Watani*, September 6, 1987.

3. Zur Beschreibung, Bestimmung und Datierung der Mumien

Bezüglich der Umstände, der Identität der Ermordeten und der Zeitangabe des Massakers von Dair Malak Ghobrîâl, Naqlûn, kann man z.Zt. zu sehr unterschiedlichen Sachlagen und Daten kommen.

Seit 1986 graben die Archäologen des Polish Center of Archaeology in Cairo unter Leitung von Professor Dr. Wlodzimierz Godlewski im Gebiet um das Dair Malak Ghobrîâl, Naqlûn. Bemerkenswerterweise werden die Entdeckungen und Freilegungen der Mumien in den polnischen Ausgrabungsberichten von 1988-1991 nicht erwähnt[23]. In einem längeren Schreiben an mich bezieht sich Professor Godlewski auf die Gräber südlich des Klosters, fügt aber hinzu »the tombs (were) excavated in the area to the south of the modern monastery by (the) inspector of (the) EAO (Egyptian Archeological Organisation) from Fayum. (They are) very similar to these from (the) 19th century, but of course could be earlier. For me clear indications of the dating of these tombs are not existing ... In my opinion the found corpses by the inspector of (the) EAO are rather modern, may be they are of secular persons buried close to the monastery rather than the bodies of monks.«[24] Die Gräber südwestlich des Dair Malak



23 Godlewski, W., »Polish Excavations at Naqlun 1988-1989« in Kodlinski (ed.), *Polish Archaeology in the Mediterranean* (*PAM*) 1988-1989. Warsaw, 1990, 29-34. *Ibid.*, »Dair el-Naqlun, 1990«, *PAM II*, 1991, 48-53. *Ibid.*, »Archaeological Research in Naqlun in 1991«, *PAM III*, 1992, 49-58.

24 Schreiben von Professor Dr. Wlodzimierz Godlewski, National Museum, Warsaw, Januar 1993, an mich.

Ghobrîâl wurden von den Inspektoren der EAO, Islamic and Coptic Section, im Fayyum, Herrn Hisham Hussain Mohammed Ahmed und Herrn Mohammed Ahmed ʿAbd al-Halim freigelegt[25].

Professor Godlewskis Ausführungen stimmen mit meinem ersten Eindruck von den mumifizierten Ermordeten von Naqlûn überein, daß es sich möglicherweise um ein Massaker im 18. oder 19. Jahrhundert gehandelt haben könnte. Für eine Datierung schlage ich jene politisch unruhigen Wochen und Monate im Oktober und November 1798 vor, in denen umherstreichende und plündernde Mameluckenhorden das Massaker von Naqlûn an koptischen Geistlichen und Fellachen verübten. Zu der Zeit waren die zum Teil zerstörten Klosteranlagen von Dair Malak Ghobrîâl nicht mehr von koptischen Mönchen bewohnt.[26] Ausstattung und Ikonographie der Kirche bezeugen, daß sie wohl erst in den letzten Jahren des 19. oder den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts neu errichtet wurde, möglicherweise während der Amtszeit des berühmten Anbâ Abraʿam, Bischof vom Fayyûm (1881-1914)[27]. Man kann davon ausgehen, daß im 18. Jahrhundert die Anlage nicht mehr als aktives Kloster diente, und die Kopten aus den Dörfern des Fayyûm lediglich zu den Heiligen-Wallfahrten (*mawâlid*) das Kloster aufsuchten[28].

Da die Kloster-Anlage einige Kilometer vom bebauten Ackerland entfernt in der Wüste liegt, ist es wahrscheinlich, daß in Zeiten der unmittelbaren Gefahr koptische Geistliche und Fellachen mit ihren Familien sich in den verlassenen Gebäuden einquartierten, um den Besteuerungen (*mirî*), den Beschlagnahmungen, den Erpressungen und den Plünderungen seitens der umherziehenden Mameluckenbanden zu entweichen.

Nach der Schlacht von Sidmant al-Gebel am 7. Oktober 1798 (16 vendémiaire) zogen sich die siegreichen Franzosen unter General Louis C.-A. Desaix de Veygoux nach al-Lahûn, 10 km östlich vom Dair Malak Ghobrîâl zurück, bevor sie sich mehrere Tage im Nordosten der Oase Fayyûm niederließen[29]. Dort besetzten sie die Dörfer Seila, Sirsina, al-Rôda und al-Rubiyat, östlich von Sinnûris[30]. Die Gegend um Naqlûn, im Süden der Oase gelegen, wurde von den

25 Godlewski, W., *PAM III*, 1992, 49.

26 Mindestens seit der Mitte des 17. Jahrhunderts war das Kloster zerstört, obwohl die beiden Kirchen (St. Michael und St. Gabriel) noch von Mönchen benutzt wurden. Als ich die Anlage 1968 besuchte, diente die St. Gabrielskirche der Ortsgemeinde für periodische Gottesdienste.

27 *Anba Abraʿam, Bischof von Fajum, Freund der Armen* (Übers. Sr. Inas R. Nawar). Waldsolms-Kroffelbach, 1988.

28 Meinardus, O., »The Laura of Naqlûn«, *Bulletin de la Société de Géographie d'Egypte*, XL, 1967, 179-180.

29 In der Schlacht von Sidmint al-Gebel besiegten 3000 Franzosen eine dreifach überlegene Mameluckentruppe unter Murad Bey. Die Franzosen büßten 30 Tote, 80 Verwundete ein, der Gegner verlor an die 400 Mann. La Jonquière, C. de, *L'Expedition en Egypte, 1798-1801.* Paris, 1901, III, iv, 193-228.

30 La Jonquière, *op. cit.*, 345.

französischen Einheiten weder vor oder bei der Schlacht von Sidmint al-Gebel noch bei der darauf folgenden Besetzung der Fayyûm-Oase berührt.

Die Tatsache, daß marodierende Mamelucken immer wieder die Dorfbevölkerung terrorisierten, sie ausplünderten und in vielen Fällen ermordeten, ist wiederholt belegt[31]. Man nannte es einfach »organisieren«. Sowohl die Mamelucken unter Murad Bey als auch die französischen Truppen des Generals Desaix »organisierten«. Nicht nur litt die Bevölkerung unter der willkürlich und despotisch festgesetzten Steuerlast, sondern häufig wurde sie auch ihrer Habe beraubt.

Zur Anwesenheit von Mamelucken in der unmittelbaren Gegend von Naqlûn erteilt General Desaix Auskunft. Im Süden der Oase hielten sich in zwölf Ortschaften am Wüstenrand Mamelucken auf[32]. Die Art und Weise wie sie mit der Dorfbevölkerung, besonders mit den Kopten, umgingen, beschreibt als Augenzeuge Vivant Denon: »Südlich von Minya verlangten die Mamelucken von der christlichen Dorfbevölkerung einhundert Kamele. Da die Unglücklichen sie ihnen nicht geben konnten, hatten sie sechzig Christen getötet. Dieses Verfahren hatte die Christen so in Wut versetzt, daß sie ebenfalls acht Mamelucken ermordet hatten.«[33]

Sollte man Professor Godlewskis Vermutungen und meinen ersten Empfindungen angesichts der Mumien nachgehen, so könnte man für eine Zeitangabe des Massakers an den Kopten von Naqlûn die Wirren nach den Kampfhandlungen zwischen den Truppen von General Desaix und denen von Murad Bey ansetzen, also Oktober-November 1798.

Am 29. Dezember 1991 besuchte ich das Dair Malak Ghobrîâl. Im Kloster residierten lediglich Abûnâ Yoel Anbâ Bishoî und der greise Abûnâ ʿAbd al-Masîh al-Bûlî. Für Abûnâ Yoel bestand nicht der geringste Zweifel, daß es sich hier um die Mumien von koptischen Märtyrern handelt, die im 13. Jahrhundert von den Moslems nach grausamen Gewalttätigkeiten und Folterungen den Tod erlitten hatten. Um dieses mittelalterliche Datum zu verifizieren, erhielt ich auf Anfrage von Abûnâ Yoel für eine sindologische Untersuchung ein 12×15 cm großes, dunkelgrünes Stück Leinen, das er von einem Gewand abtrennte. Dieses Textil, so wurde mir bestätigt, »gehörte zu den Mumien«. Im Frühjahr 1992 wurde die Stoffprobe zwecks Radiokarbondatierung zum 14-C und 3H Laboratorium des Niedersächsischen Landesamtes für Bodenforschung, Hannover, eingereicht. Das kalibrierte Alter wurde auf ca. A.D. 1260-1385 festgesetzt. »Nach dendrochronologischer Korrektur des 14-C Alters engt sich die Zeitspanne für das Ereignis auf das 13.-14. Jahrhundert ein«[34].

31 *Ibid.*, 347.
32 *Ibid.*, 227.
33 Denon, Vivant, *Mit Napoleon in Ägypten, 1798-1799*. Tübingen 1982, 176.
34 »Die kalibrierten 14-C Alter (cal AD) entsprechen der Kalenderrechnung. Sie lassen sich direkt

In einem Schreiben an mich vom 10. Februar 1992 bestätigte Anbâ Abraʿam, Bischof vom Fayyûm, »the relics of the martyrs in Dair al-Malak Ghobrîâl, Naqlûn, were analyzed and they proved to go back to the 12th century«[35]. Diese Zeitangabe von Bischof Abraʿam wurde mir mehrere Monate vor dem Erhalt des Resultats der hannoverschen Radiokarbondatierung zugeschickt. Auf meine Anfrage im Koptischen Museum zu Alt-Kairo bezüglich der ägyptischen Analyse und der Zeitspanne erhielt ich im März 1993 Antwort von Dr. Gawdat Gabra, Direktor des Museums. »Zu den mumifizierten ›Märtyrern‹ des Dair al-Malak Ghobrîâal konnte ich keine vernünftige wissenschaftliche Antwort bekommen, jedoch kann ich Ihnen versichern, daß keine C-14 Untersuchung vorgenommen wurde.«[36]

Sollte man die Daten der sindologischen Untersuchung des Leinentextils als Anhaltspunkt für die Zeitspanne des zu bestimmenden Massakers annehmen, die Jahre zwischen 1260 und 1385, ergeben sich mehrere Erklärungsmöglichkeiten. Auf jeden Fall muß man zwischen der offiziellen Mamelucken-Praxis der periodischen Verfolgungen von und Gewaltanwendungen gegen Christen[37] und den lokalen Revolten und Wirren der Beduinen-Stämme im Fayyûm und in Oberägypten unterscheiden[38].

In der vorgegebenen Zeitspanne regierten 25 Mamelucken-Sultane der Bahrî-Dynastie[39] und saßen zwölf koptische Patriarchen auf dem Stuhl des Evangelisten Markus[40]. Das Leben der christlichen Minderheit war durch Unsicherheit und von Überfällen und Zerstörungen von Kirchen geprägt[41]. Allein während der großen Christenverfolgung von 1320-1321 unter dem Bahrî-Mamelucken al-Malik an-Nâsir Muhammad[42] zur Zeit des Patriarchen Johannes IX. (1320-1327) erwähnt der islamische Geschichtsschreiber al-Maqrîzî die Zerstörung von über 55 Kirchen und von einer großen Anzahl von Klöstern. Viele Christen, Geistliche und Laien, verloren ihr Leben[43]. Im Fall, daß die Christen von Naqlûn einer gezielten, vom Staat organisierten, Verfolgung im 14. Jahrhundert zum

mit historisch belegten Daten vergleichen«. Schreiben von Professor Dr. Mebus A. Geyh, Hannover, Labor Hv 18308.

35 Die in englischer Sprache geschriebene Antwort auf meine Anfrage wurde von einem Sekretär des Bischofs geschrieben.

36 Diese Aussage wurde mir von Dr. Gabra bei einem Besuch im koptischen Museum, Alt-Kairo, am 20. Juni 1993 bestätigt.

37 Quatremère, M., *Mémoires Géographiques et Historiques sur l'Egypte.* Paris, 1811, II, 220-266. Lane-Poole, Stanley, *A History of Egypt in the Middle Ages.* London, 1901, 311.

38 Lane-Poole, *op. cit.*, 300.

39 Von az-Zâhir Baybars (1260-77) bis Barqûq (1382-1388).

40 Von Johannes VII. ibn Saʿid as-Shukarî (1262-93) bis Matthäus I. (1378-1408).

41 Al-Masri, Iris, *The Story of the Copts.* Cairo, 1978, 409-11.

42 Die Regierungszeit von al-Nâsir Muhammad war die längste der Mamelucken-Sultane.

43 Al-Maqrîzî, *Khitat*, »Account of the Churches of the Christians« in Evetts, B.T.A., *The Churches and Monasteries of Egypt, etc. attr. to Abû Sâlih.* Oxford, 1895, 329-340. Lane-Poole, St., *op. cit.*, 288.

Opfer gefallen sind, würden sich die gewalttätigen Maßnahmen des Sultans an-Nâsir Muhammad anbieten.

Gleichzeitig gab es aber auch lokal gesteuerte Unruhen, die sich auf die Fayyûm-Oase beschränkten. Von Revolten und Unruhen unter den Bewohnern im Fayyûm berichtet schon im 13. Jahrhundert Yûḥannâ Ibn Wahîb Ibn Yûḥannâ Ibn Yaḥyâ Ibn Bûlus zur Zeit des Patriarchen Kyrillus III. Ibn Laqlaq (1235-1243)[44]. Jedoch wesentlich bedrohlicher waren im Jahr 1302 zu Beginn der Regierung von an-Nâsir Muhammad die furchterregenden Überfälle der Beduinen-Stämme in Oberägypten und in der Fayyûm-Oase. Stanley Lane-Poole beschrieb die Umstände: »The country-side became the scene of horrible massacres, and the corpses poisoned the air«. Im selben Jahr wurden dann auch die demütigenden und diskreditierenden Gesetze und Verhaltensvorschriften für die Christen des Kalifen ʿUmar II. neu verordnet, sei es das Tragen von blauen Turbanen, das Verbot auf Pferden oder Mauleseln zu reiten und Glocken zu läuten[45].

Bei unserem jetzigen Kenntnisstand bleiben uns die Gründe und die endgültigen Daten des Massakers von Naqlûn verschlossen. Ist tatsächlich die sindologische Untersuchung eines Stoffteils von dem Gewand eines Opfers ein schlüssiger Beweis für die Datierung des Massakers? Sollte man nicht zusätzlich mehrere, wenn nicht alle, Mumien einer anatomischen Untersuchung unterziehen? So verbleiben Fragen bezüglich der Datierung und somit auch des Anlasses: Beginn des 14. Jahrhunderts oder Ende des 18. Jahrhunderts! Und letztlich, wer waren die Opfer, die so brutal ermordet wurden?

Entgegen der Behauptung von Professoer Godlewski, daß es sich bei den Mumien um »secular persons« handele,[46] sehen der koptische Bischof Abraʿam vom Fayyûm und die koptischen Mönche vom Dair Malak Ghobrîâl in den mumifizierten Ermordeten Märtyrer, die aufgrund ihres Glaubens erst gefoltert und dann getötet worden sind. In dem siebenseitigen illustrierten Faltblatt, herausgegeben vom Dair Malak Ghobrîâl, werden die Mumien eindeutig als Märtyrer (shuhadâ) ausgewiesen.

Nun sind Märtyrer nicht notwendigerweise Heilige. Berichtet wird von dem hl. Bischof Martin von Tours, daß er einstmals am Grabe eines hochverehrten anonymen Märtyrers stand. Er bat Gott, daß Er ihm den Namen und die Verdienste des Menschen offenbaren würde. Er schaute zu seiner Linken und erkannte einen schwarzen Schatten, der ihn anredete: »Ich bin ein Mörder und

44 Amélineau, E., *La Géographie de l'Egypte à l'Epoque Copte.* Paris, 1893, 337-340. Khater, A., Burmester, O.H.E. Khs-, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church.* Cairo, 1974, IV, I, 7.

45 Lane-Poole, St., *op. cit.*, 300.

46 Schreiben von Prof. Dr. W. Godlewski an mich, Jan. 1993.

Räuber gewesen und wurde wegen meiner Missetat getötet.« Da ließ der hl. Martin den Altar zerstören, der ihm errichtet war![47]

Mit diesem Zitat sollen die möglichen geistlichen Qualitäten der Ermordeten von Naqlûn in keiner Weise bewertet werden. Jedoch ihre Anonymität muß viele Fragen offen lassen[48].

47 Jakob de Voragine, *Legenda aurea. Das Leben der Heiligen.* Aschaffenburg, 1986, 467.

48 Bezüglich des sich seit 1992 entwickelnden Reliquienkults dieser »Naqlûn-Heiligen«, cf. Meinardus, O., »1000 Jahre koptischer Reliquienkult«, *Der Christliche Osten LI*, 1996, 2, 119, 120.

Manfred Kropp

Zur Deutung des Titels »Kəbrä nägäśt«

Das Urteil über ein Werk wird oft von der Erwartungshaltung beeinflußt, mit der man an es herangeht. Das Urteil über ein Werk der orientalischen Literatur, mag diese auch eine der unserem Schrifttum verwandtesten sein (christlich-orientalische Literatur), ist oft genug schon von einem auch bei Orientalisten zu beobachtenden leicht mitleidig abwertenden Vorurteil belastet (z. B. »unlogisch, ungeordnet, kindliche Darstellungsweise« etc.). Die spezifische Erwartungshaltung für ein Werk kann vom Titel her beeinflußt, ja entscheidend geprägt sein. Darüber hinaus wirken beschreibende und wertende Sätze aus den gängigen Literaturgeschichten fort. Es kennzeichnet aber den Forschungsstand in vielen Disziplinen der orientalischen Literaturgeschichte, daß sich die Textkenntnisse auf wenige Auszüge in den gängien Handschriftenkatalogen beschränken; falls eine Ausgabe und Übersetzung vorliegen, hat diese zumeist kanonische Geltung, einmal ausgesprochene Wertungen werden stereotyp in den kleinen Kompendien fortgeschrieben. Für die meisten Literaturwerke fehlen eingehende methodische Untersuchungen nach den Maßstäben der modernen Literaturwissenschaft und Literaturkritik. Somit gibt es eigentlich bis heute keine Geschichte der äthiopischen Literatur, lediglich Handschriftenrepertorien und -kompendien. Die entscheidende und einfühlsame Detailarbeit, die ein Werk im Kontext der gesamten literarischen Kultur und geistigen Atmosphäre einer Kunst ortet, muß noch geleistet werden. Die folgenden Überlegungen wollen ein kleiner Beitrag zu einer neuen und kontextgemäßen Wertung des »äthiopischen Nationalepos«, des Kəbrä nägäśt sein, aufzeigen, daß eine verfehlte Erwartungshaltung, ausgehend von einer nicht zutreffenden Übersetzung und Deutung des Titels, den Weg zu einer objektiven Sicht versperren können.

Übersetzt wird der Titel in der europäischsprachigen Sekundärliteratur sinngemäß einstimmig: »Herrlichkeit der Könige«. Er wird bezogen auf die äthiopischen Könige. Gern kolportierte Erzählungen, wie etwa die über den äthiopischen Kaiser Johannes IV. (vgl. E. Ullendorff *The Ethiopians.* Oxford 1973[3]. S. 61), der eine Handschrift des Kəbrä nägäśt zurückerbittet, weil man ohne dieses Buch Äthiopien nicht regieren könne, tun ihr übriges. Man erwartet darin eine glorreiche Geschichte der äthiopischen Könige zumindest der legendären Frühzeit, eine Darstellung der Pracht und des Ruhmes des äthiopischen Reiches.

Schlimmer, einschränkender, von der Zeit der Abfassung der äthiopischen Fassung ausgehend, und einer Nennung der Zagwe-Dynastie (im Protokoll!), in deren Zeit man ein solches Werk nicht habe herausgeben können, da die zur Zeit regierende Dynastie keine israelitische sei, schloß man, daß das Werk zugleich auch eine Rechtfertigung, Legitimation der neuen (alten) »salomonidischen« Dynastie sein müsse. Wer dann freilich das Werk durchgeht, stößt auf 80 Seiten (in der deutschen Übersetzung), die von Gottes Wort und Gesetz, dem himmlischen und irdischen Zion, der Arche, Christus als Verkörperung von Wort und Gesetz Gottes, schließlich dem Weltgericht handeln. Demgegenüber stehen 55 Seiten mit der Legende der Königin von Saba, der Überführung der Bundeslade nach Äthiopien, in eher abstrakter Schilderung, dem Vorrang der äthiopischen Könige aufgrund des Besitzes der Bundeslade. An historischen Ereignissen, die den Ruhm der äthiopischen Könige begründen könnten, kommt eigentlich nur das Eingreifen des Königs Kaleb zugunsten der Christen (6. Jh. n. Chr.) vor. Bezogen auf die angenommene Funktion des Buches also eher eine Themaverfehlung. Eigentümlich schwankt die Bewertung der literarischen Qualität des Werkes, selbst beim gleichen Bearbeiter (s. u. Praetorius); abschließend scheint die Auffassung zu überwiegen, daß man es, trotz aller vom westlichen Standpunkt aus zu machenden Einschränkungen, mit einer der authentischsten Äußerungen äthiopischen Lebensgefühls und Weltbilds zu tun habe.

Nach Ludolfs *Historia* (IV,2) soll nach Tellez das Werk in der Kathedrale von Aksum aufbewahrt sein und den Rang eines Evangeliums einnehmen; es soll die Geschichte der Königin von Saba enthalten (II,3,30).

A. Dillmann (*Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae bodleianae oxoniensis*. 1848. S. 68 f., wiederholt im Vorwort seines *Lexicon aethiopicum*): »Liber celeberrimus, in laudem et gloriam Axumae metropolis et regiae Abyssinorum stirpis sub finem medii aevi confictus, Aethiopice bene et eleganter conscriptus.«

C. Bezold (im Vorwort zu seiner Ausgabe *Kebra Nagast. Die Herrlichkeit der Könige*. München, 1905. (S. VI): keine Erörterung des Titels; VIII »zur Verherrlichung der israelitischen Abkunft«; XXXIX »Tendenz ... der Dynastie davidischen Ursprung nachzuweisen ... Grade die Verfolgung der unverkennbaren Absicht des Verfassers ... führt zu der Annahme, daß wir es in dem Werke nicht mit einer einheitlichen, aus einem Gusse gefertigten Komposition zu tun haben, vielmehr drei Hauptteile, die jetzt nur ziemlich lose zusammenhängen.«

F. Praetorius (Rez. zu Bezold, in *Literarisches Zentralblatt*. 1905. Sp. 1528-1532): »Auf den ersten Blick ein zerfahrenes, planloses Aussehen; »Kebra nagast« Herrlichkeit der Könige allgemein, nicht etwa irgend welcher besonderen

Könige« (Sp. 1531, mit entschiedener Ablehnung der legitimistischen Funktion gegen die Zagäer, wie sie v. a. von C. Conti Rossini vertreten wurde). Noch einmal (Rez. in *ZA.* 19. 1905/6. S. 185-193): »Ich habe das Werk einst (in seiner Dissertation *Fabula de regina sabaea apud Aethiopes.* Halle, 1870, S. IX) »splendissimi et elegantissimi sermonis specimen« genannt ... Jetzt, da es vollständig vorliegt, ... vielfach schwer verständlich und vielfach holprig ...«

J. A. Crichton (Rez. zu Bezold, in *Review of Theology and Philosophy.* 1. 1906. S. 225-229): »although the literary unity is very doubtful ...«.

Nöldeke (Rez. zu Bezold in *WZKM.* 19. 1905. S. 397-411): S. 397 »Europäischem Urteil kann freilich das äthiopische Buch nach seinem Inhalt und seiner Anordnung keinesfalls als ein Meisterwerk erscheinen«; S. 398 »... der ganze historische und geographische Wirrwarr stören abessinische Leser nicht«; S. 440: »Im Grunde liegt dem Verfasser aber die Kirche mehr am Herzen als das Land und die Dynastie«; S. 402: »Der Verfasser war jedenfalls ein äthiopischer Geistlicher, und zwar höchstwahrscheinlich einer von koptischer Abkunft mit arabischer Muttersprache.« Hier verkennt Nöldeke freilich die Funktion der Angabe, daß das Buch im Koptischen geschrieben, ins Arabische, dann ins Äthiopische übersetzt sei. Diese dient einfach zur Erhöhung der Autorität des Textes; vgl. etwa neben anderen apokryphen Schriften, sogar Zaubertraktaten, den Gädla Abrəham, von dem behauptet wird, Athanasius sei der Verfasser, vom Griechischen usw. übersetzt (E. Ullendorff *Catalogue of the Ethiopian Manuscripts in the Cambridge University Library.* 1961. S. 57 f.; S. 64). Zu den arabischen Einflüssen im Text, zumeist Wortintarsien, kaum Syntaktisches, kann man als Hypothese formulieren, daß sie von einem äthiopischen Autor bewußt in gleicher Funktion (Nachweis der fremden Herkunft des Textes) benutzt wurden.

Littmann (Rez. zu Bezold in *Göttingische Gelehrte Anzeigen.* 171. 1909. S. 903): »Es ist ein sonderbares Werk ... es hat keinen einheitlichen Charakter«. In seiner *Geschichte der äthiopischen Litteratur.* In: C. Brockelmann u. a., Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients. Leipzig 1907. S. 246-249: »... um die Rechte der salomonischen Dynastie und des abessinischen Klerus historisch zu begründen. ... Das ist der Inhalt eines der Hauptwerke der Geʿez-Litteratur; in ihm zeigt sich der abessinische litterarische Geschmack, der beschränkte Horizont, der Wunder- und Aberglaube, der sich hier in der heidnischen Verehrung der Lade Zion offenbart. Der Verfasser hat sich redliche Mühe gegeben, aber er war ein Kind seiner Zeit und Umgebung, und nicht gerade eines der begabtesten Kinder, wenn auch eines der fleißigsten.« Dazu bleibt anzumerken, daß auch Littmann sich hier in seinem erstaunlichen Mangel an Sinn für das Historische als Kind seiner Zeit und Umgebung zu erkennen gibt.

C. Conti Rossini (nach mehreren Bemerkungen in seinen *Note per la storia letteraria d'Abissinia* abschließend in seiner *Storia d'Etiopia*. 1928. S. 319): »Il romanzo *Chebra Nagast*, composto, come si è detto, fra il 1314 e il 1321 dal *nebura ed* Ieshac e da altri membri del fedele clero aksumita, non ha altra meta che quella di dimostrare nella usurpazione di Iecunó Amlác nulla più di una giusta rivendicazione.« I. Guidi *Storia della letteratura etiopica*. 1932, S. 45-47, fügt hinzu »...Secondo ogni probabilità, il libro fu scritto dapprima in arabo, non già per essere pubblicato in questa lingua (per chi parlavo arabo non aveva alcun interesse), ma per essere immediatamente tradotto in geʿez, come avvenne di altre opere.« Letztere Feststellung bleibt ohne Belege. E. Cerulli (*La letteratura etiopica*. 1968[3], 36-39) folgt der »legitimistischen« Auffassung, spricht sich aber entschieden für ein äthiopisches Originalwerk aus. Noch im *Kleinen Wörterbuch des Christlichen Orients*. 1975. S. 164 übernimmt E. Hammerschmidt diese Ansicht: »Die offensichtliche Tendenz des Werkes ist, die Ansprüche der 1270 (wieder) eingesetzten salomonischen Dynastie... zu untermauern.«

L. Ricci (*Letterature dell'Etiopia.* In: *Le letterature dell'Oriente*. 1959. 815-816) modifiziert die Auffassung der italienischen Schule erheblich, ohne freilich in Deutung des Titels (Nobiltà dei re) und Absicht des Werks den letzten Schritt zu tun: »Non v'è dubbio, però, che la composizione del K. n. dovette anche celare, nella esaltazione delle origini della regalità etiopica, un preciso fine di riaffermazione perentoria di un primato regionale. Di fronte allo spostarsi verso sud dell'epicentro politico dello stato con l'insediamento della nuova monarchia nelle regioni meridionali, a lingua amarica, il clero dei monasteri del nord richiamava l'attenzione e ribadiva, come un diritto di valore reale, primato storico ideale dei luoghi che con Aksúm possedevano una indiscutibile priorità su ogni altra sede.«

D. A. Hubbard (*The Literary Sources of the Kebra Nagast.* Phil. Diss. St. Andrews, 1956. 3 ff.) stellt zwei Themenkreise heraus – Abstammung der äthiopischen Könige von Salomon und der Königin von Saba; Überführung der Bundeslade von Jesusalem nach Aksum – ohne zu betonen, daß damit ein Thema umschrieben wird: die Bundeslade in Äthiopien, bzw. das Gesetz Gottes, in seiner Lade, verkörpert in Welt und Geschichte.

Einschränkend, und genauer auf das Protokoll eingehend, in der letzten Zeit S. Chernetsov (in seiner noch unveröffentlichten *History of Ethiopia*, S. 34-36, mir in liberaler Weise im Ms. zugänglich gemacht und während eines Gastaufenthalts an der Universität Mainz in einem gemeinsamen Seminar diskutiert; ein 1. Teil als Aufsatz in *St. Petersburg Journal of African Studies*. 4. 1994 veröffentlicht), der darauf hinweist, daß die Nennung des tigrinischen Fürsten Yaʿbikä-ʾEgzi' als Urheber eher auf eine Opposition hinweise, da eben dieser Adlige spä-

ter sich als Rebell gegen ʿAmdä-Ṣəyon hervortut (vgl. z. B. T. Tamrat *Church and State in Ethiopia*. 1972. S. 73-74). Mit den Worten Chernetsov's (ms. S. 36) »... the revolt was fairly well organized in, one may say, literary aspect... If we evaluate the legitimate rights to the Ethiopian throne in the way they are set forth in the »Glory of the Kings« the rights of Ya'ibika Igzi seem to be more preferable that those of Yikunno Amlak's children. ... could probably trace their line directly from the Aksumite kings... Besides, the Tabernacle of Zion, this most important relic of the Christian kingdom, was exactly in Ya'ibika's possession, i.e. the Aksum cathedral... His pretentions seem to have been aimed as high as the supreme throne of the Christian kingdom.« Direkt unter dem Eindruck von Chernetsov's neuen Ergebnissen wurde dann von mir die neue Deutung des Titels gefunden.

Weiter abweichend I. Shahid (»The Kebra Nagast in the light of recent research.« In: *Le Muséon*. 98. 1976. 133-178), der aus den im Werk berichteten Daten eine Abfassungszeit des 6. Jh.s herauslesen will, den Zusammenhang mit den Christenverfolgungen des 6. Jh.s im Jemen und dem Eingreifen des Königs Kaleb im Jemen herstellt.

Gemeinsam ist allen diesen Deutungsansätzen, die Erwartungshaltung »historisches, legitimistisch-dynastisches Werk zur Verherrlichung und Legitimation eines Reichs, einer Dynastie«. Bei Chernetsov kam der Ansatz in die richtige Richtung, wenn man bei der Anspruchsbegründung für Tigre, Aksum sowohl die polemische Richtung gegen die Zagwe (Verlegung des Reichszentrums von Aksum weg nach Lasta) als auch die Salomoniden (Zentrum des Reichs und Herkunft der Dynastie in Schoa) sehen kann. Allerdings wird dieser Ansatz nicht weitergeführt, weil die Grundabsicht, das eigentliche Thema des Werks, durch die alte Deutung des Titels noch versperrt ist. Aus einer solchen Erwartung erklären sich denn auch die Urteile: Ungeordnet, assoziativ vagierend, neben vielem Beiwerk aus AT und NT und nichtkanonischen Schriften ein Wust von Exkursen und thematisch zusammenhanglos.

Der Weg zu einer neuen Deutung führt über zwei Schienen: die eine sind die strikte Anwendung philologischer Detailanalyse und Quisquilien, stilistische Überlegungen, die die Titelformulierung schärfer fassen. Die andere ist die Kenntnis der Tradition Äthiopiens, in der sich Geschichtsschreibung und Legende mischen, die aber in der Überlieferung historischer Texte, etwa der verschiedenen Reichs- und Hofordnungen an einen Bestand von Ausdrucksformen und Epitheta gebunden sind, besonders solche, die wichtige Orte, Kirchen oder Gegenstände beschreiben.

1. Eine Genetivverbindung ohne vorweisendes Personalpronomen, d. h. im

strengen Sinne nicht determiniert. Die Deutung »Herrlichkeit der Könige« würde, zumindest im späteren Gəʿəz, der Stilepoche der Entstehung des Werkes, die Ausdrucksweise »kəbrätomu lä-nägäśt« erfordern bzw. nahelegen. Leider gibt es – über die verdienstvollen Untersuchungen von Schneider (*L'expression des compléments de verbe et de nom et la place de l'adjectif épithète en guèze.* 1959) und Caquot (»Recherches de syntaxe sur le texte éthiopien d'Énoch« in: *Journal Asiatique.* 239. 1951. 487-496), in der Schule von M. Cohen, und dem Artikel von Amikam Gai (»The place of the attribute in Geʿez., in: *JSS.* 26. 1981. 257-265) kaum systematische Untersuchungen über solche Grammatik- und Stilfragen des Gəʿəz, die entweder umfangreiche Zettelsammlungen oder aber abfragbare Maschinentextkorpora erfordern. Der Titel ist eher allgemein zu deuten: »Eine kaiserliche Herrlichkeit, eine Herrlichkeit die Königen ziemt, ihnen Glorie bringt«, schon damit darauf deutend, daß die Herrlichkeit nicht die der Könige ist, sondern etwas anderem zukommt, auf etwas anderes hinweist, das seinerseits »Schmuck und Zierde für Könige etc. ist«. Der Genetiv gibt also einen Geltungsbereich, keine Verbindungsaussage im Sinne von Besitz (vgl. dazu Schneider, S. 45 ff.). Generell ist zu sagen, daß die semantischen Möglichkeiten der Genetivverbindung in den semitischen Sprachen, die dem reichhaltigen Verhältnis von Subjekt und Prädikat im Nominalsatz entsprechen, bei der Übersetzung der entsprechenden Literaturen, bis hin zum AT, zu wenig beachtet werden. Damit wird der Blick frei für die Frage: Wer oder was ist/wem gehört diese Eigenschaft? Gelingt es diese Frage mit einem Gegenstand zu beantworten, der wirklich das Buch vom Anfang bis zum Ende durchzieht, dann ist auch Sinn und Thema bestimmt. Ist erst einmal die Erwartungshaltung gefallen, die sich eine glorreiche äthiopische Königsgeschichte, gleich welcher Parteinahme, erwartet, gewinnt sofort der eigentliche Gegenstand des Buches Kontur: Es ist das himmlische Zion als Ort und Identität von Gottes Wort und Gesetz, das sich materialisiert in der Geschichte in der Offenbarung des Gesetzes, ganz besonders in der Bundeslade, die das Gesetz, ideell wie materiell enthalten, dann auch eine besondere und geheimnisvolle Verbindung eingehen mit einer anderen Konkretisierung des Wortes Gottes: Christus dem Erlöser. Daraus erst findet die Geschichte der Bundeslade ihren Platz, die Geschichte ihrer Entführung und Aufstellung in Äthiopien, in Aksum. Dies ist der Glanz, die Glorie, der auf Äthiopien und seine Dynastie fällt, in deren Schein sie sich sonnen können, der freilich nicht von ihnen ausgeht. Allenfalls sind sie Hüter und Diener des Heiligtums, das zugleich die Gnaden- und Lichtquelle ihrer Existenz und Geschichte ist. In dieser Perspektive hat jedes Kapitel des Buches seinen Platz, behandelt in ständig wechselnder Perspektive und Anschauung den gleichen Gegenstand. Wenn man also diesem Werk, das wie richtig geurteilt, der umfassende Ausdruck äthiopischen religiösen Gefühls ist (vgl. z. B. Ullendorff *The Ethiopians.* 1973. 61; 138-139), zugleich eine kurzfristige, in die Zeitläufte eingebaute Absicht zu-

schreiben will, so kann sie eigentlich nur sein, der Stadt und Kathedrale Aksum einen unerhörten, einzigartigen Rang unter den heiligen Stätten Äthiopiens, ja weiter der christlichen Welt zuzuschreiben, evtl. mit der Aufforderung, diesen Primat anzuerkennen, gleich wer die weltliche Macht in diesem Reich vertritt – und hier liegt das raffiniert Verhüllte einer Parteinahme des aksumitischen Klerus in der Politik –, im Interesse des Glanzes, Ruhms, die aus dieser Wahrer- und Hüterrolle auf ihn fällt, nicht von ihm ausgeht.

2. In der literarischen Tradition um die Kathedrale und Lade in Aksum finden sich in der Tat feststehende Epitheta, die dem Titel »Kəbrä nägäśt« parallel gesetzt sind, wenn auch nicht wörtlich, so doch so synonym sind, daß der Schluß erlaubt ist, auch »Kəbrä nägäśt« sei nicht anderes als ein stehendes Epitheton für die Zionskathedrale in Askum.

Im »mäṣḥafä Salomon«, dem »Buch Salomos«, einem Ritualtext über die Tonsur und Salbung des Königs in Aksum, findet sich (A. Dillmann »Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Yacob« in: *Abhandlungen der Koeniglichen Akademie der Wissenschaften.* Berlin 1884, S. 17ff.; Liber Axumae, (CSCO 54.58.) S. 67/81) Aksum = Zion ist »ርእሰ፡ እሀጉር፡ ትምክሕተ፡ ዙሉ፡ ዓለም፡ ትርሲቶሙ፡ ለነገሥት«, in Littmanns Übersetzung *Deutsche Axum-Expedition. 1. Reisebericht der Expedition,* ... 1913. S. 38) »Aksum, das Haupt der Städte, der Ruhm der ganzen Welt, das Kleinod der Könige«. ትርሲት፡ findet sich nach Dillmann *Lexicon* 283 besonders in der Verbindung ትርሲተ፡ ክብር፡ z. B. in Daniel 4,27, wo man im Satz des Königs Nebukadnezzar, der eigentlich nur von Gott gesprochen werden dürfte, ein Vorbild für die Apostrophierung Aksums sehen könnte: »Ist das nicht das gewaltige Babel, das ich durch meine gewaltige Macht als Königsstadt erbaut habe, zum Ruhm meiner Herrlichkeit!?« Dem Leser der Zeit mußte der Bezug des Titels auf Aksum selbstverständlich sein, so selbstverständlich, daß der Name Aksum im ganzen Text nicht erwähnt zu werden brauchte. Nöldekes (s. Rez. o. S. 400) Deutung als politisches Zugeständnis an die schoanischen Salomoniden ist daher unzutreffend.

Der vorgeschlagenen Deutung und Funktion des Werks entsprechen neue Ergebnisse der Forschung auf anderem Felde. Unlängst hat E. van Donzel in einem noch unveröffentlichten Vortrag (auf dem 3. Treffen der deutschsprachigen Äthiopisten, Juni 1996 in Göttingen) vorgeschlagen, in dem Komplex der Felskirchen von Lalibala weniger eine Reaktion auf Ereignisse des 3. Kreuzzuges und der islamischen Rückeroberung des Hl. Landes durch die Muslime zu sehen, als eine Reaktion auf innenpolitische Verhältnisse in Äthiopien im Zusammenhang mit der Situation des Zagwe-Reichs. In der anschließenden Diskussion wies ich auf die in der *Encyclopaedia Britannica* (15. ed. 1973 s. v. Lalibela, nicht signiert) angedeutete, leider wenig beachtete Deutung hin, auf die ich im Zusammenhang mit dem Protokoll des KN unabhängig gekommen war: Lalibala/

Roha ist ein Gegenaksum, eine ebenbürtige heilige Stätte, die die Zagwe-Dynastie auch religiös legitimieren soll. In einer solchen Zeitsituation ist es verständlich, daß ein Buch, das unwiderlegbar den für alle Zeit gültigen Anspruch Aksums auf diesen Rang nachweist, nicht »herausgegeben, veröffentlicht« werden kann, obwohl es schon »übersetzt« war. Noch präziser und deutlicher aber wird seine Funktion in der Zeit ʿAmdä-Ṣəyons: Die salomonidische Dynastie erfüllt ja gerade nicht die Sehnsüchte und Ambitionen des Klerus und Adels der alten Kapitale, ja sie erweist sich in der Wahl des Reichszentrums Schoa im Süden und einer beweglichen Hauptstadt (des königlichen Hoflagers) als Testamentsvollstreckerin der Zagwe-Dynastie, keinesfalls als Restauratorin. Unter diesem Blickwinkel gewinnen die recht häufigen Anspielungen auf Zion in der »Chronik« des ʿAmdä-Ṣəyon im Sinne von Äthiopien, aber sinnfällig da, wo die königliche Präsenz gerade ist, eine ganz neue Brisanz (vgl. *Der siegreiche Feldzug des Königs ʿAmda-Ṣeyōn ... CSCO.* 539. 1994. S. 2 Anm. 8, wo der Sachverhalt noch ohne Bezug auf das KN angesprochen ist; S. Chernetsov [s. o.] hat die Tragweite der Zions-Symbolik in der Chronik entscheidend und richtig gewürdigt). Ebenso klar wird die Rolle des Yaʿbikä-ʾEgzi' in der Entstehung des KN: es ist, wenn nicht sein, so doch ein ihm willkommenes Manifest, in dem er den politisch-religiösen Suprematsanspruch des Nordens, seines Stammlandes, dokumentiert, den er wenig später und erfolglos als Rebell gegen die Salomoniden durchzusetzen versucht. Freilich ein Manifest in bedingter Form: jeder, der den Bezug und die Hüterrolle zu Zion, der Bundeslade, aufgreift, ist legitimiert.

Somit schlage ich als Übersetzung, mit Schaffung eines den Inhalt charakterisierenden Untertitels vor, der letztlich dem lange übersehenen Einleitungssatz des Textes nachempfunden ist (Text 1, Übers. 1: »... von der Herrlichkeit und der Größe und der Wonne, wie sie der Herr den Kindern Adams zuteil werden ließ, insbesondere von der Größe und Herrlichkeit Zions, der Gesetzeslade Gottes«):

Den Königen eine Herrlichkeit! Manifestationen des göttlichen Gesetzes in Welt und Geschichte, in Sonderheit an seinem hienieden endgültigen Gnadenort Aksum, dem irdischen Zion, Abglanz der himmlischen Heimstatt.

Veronika Six

Die äthiopischen Handschriften des Völkerkundemuseums der Universität Zürich[1]

Der überwiegende Teil der äthiopischen Handschriften des Völkerkundemuseums der Universität Zürich wurde erst seit Ende der 60er Jahre vom Museum angekauft oder ist durch Schenkung in seinen Besitz gekommen.[2] Die früheste Erwerbung, die über die Geographisch-ethnographische Gesellschaft Zürich lief, war aber die Nr. 20. Diese Pergamentrolle stammt aus dem Nachlaß des Schweizers *Alfred Ilg* (1854-1916)[3], dem langjährigen und einflußreichen Berater von Kaiser Menilek II.

Interessant hinsichtlich der Herkunftsgeschichte dürften auch die Nr. 4-8, 10, 24-26 und 28-30 sein: Auf den Karteikarten des Museums ist als Quelle »Baghdassarian – I. Bolt« vermerkt. Baghdassarian ist der Name einer bedeutenden armenischen Familie, deren bekanntestes Mitglied *Hagop Baghdassarian* (1873-1932)[4] sowohl für Kaiser Menilek II. als auch später für Kaiser Ḫäyla Śellāsē I. als vielseitiger Geschäftsmann tätig war. Mitte der 20er Jahre gründete er in Addis Ababā eine der ersten Druckereien. Dies war nur eines seiner zahlreichen Projekte, bei dem aber neben dem kommerziellen Interesse auch seine schöngeistige Neigung zum Ausdruck kommt. Diese Eigenschaft zeigt sich auch in der nachfolgenden Generation bei *Hrant Baghdassarian*, der zusammen mit *Ingrid Bolt van Vay* 1968 in Addis Ababā eine Kunstgalerie eröffnet hat, deren Sammlung schließlich durch Frau *Bolt* in den Besitz des Museums gelangte.[5]

Nr. 14, 15 und 37 wurden in den Jahren 1946-48 von *Irmgard Tuggener-Zinser* in der Provinz Wallo erworben, die dort in der medizinischen Versorgung gearbeitet hat.

1 Danken möchte ich Frau *Elisabeth Biasio* lic.phil., die mich zum einen auf den Handschriftenbestand des Museums aufmerksam gemacht hat und mir dann in großzügigster Weise Zugang zu den Handschriften ermöglichte.

2 Diese Informationen sind aus den stichwortartigen Angaben auf den Karteikarten zu erschließen.

3 Vgl. z.B. *B. Tafla*, Ethiopia and Germany. Cultural, Political and Economic Relations 1871-1936 = *E. Hammerschmidt*, Äthiopistische Forschungen 5 (Wiesbaden 1981) 62f.; *C. Keller*, Alfred Ilg. Sein Leben und sein Wirken als schweizerischer Kulturbote in Abessinien (Frauenfeld 1918).

4 Vgl. *R. Pankhurst*, The History of Ethiopian-Armenian Relations = Revue des études arméniennes XII (1977) 273-312, XV (1981) 355-402; hier: 379.

5 Vgl. *B. Tafla*, Ethiopia and Austria. A History of their Relations = *E. Hammerschmidt*, Äthiopistische Forschungen 35 (Wiesbaden 1994) 37 und 184.

Die im Folgenden vorgestellten 39 Handschriften (die Nr. 15427 ist offensichtlich verloren gegangen[6]) bieten hinsichtlich des Inhalts zwar weder Neuigkeiten noch seltene Texte, sind aber auch aus der Sicht der Handschriftenkunde durchaus eine eingehendere Betrachtung wert. Einige der Handschriften wurden – obwohl Gebrauchshandschriften – mit außergewöhnlicher Sorgfalt hergestellt und von den 39 Handschriften sind 29 mit Miniaturen und Verzierungen ausgestattet.

Bei der Beschreibung der Handschriften werden zuerst die Buchhandschriften (Nr. 1-19) vorgestellt, dann die Pergamentrollen (Nr. 20-39) und zwar aus dem Grunde, weil das Museum bereits diese Aufteilung vorgenommen hatte. Die Anordnung der Handschriften nach den laufenden Nummern (in Klammern die Nummer in der Abfolge der Beschreibung) sieht wie folgt aus:

376 (20)	15427 nicht mehr vorhanden	17164 (36)
11063 (1)	15428 (30)	17255 (12)
13555 (2)	15431 (5)	17256 (13)
13556 (3)	15432 (6)	19085 (37)
13579 (21)	15434 (7)	19086 (14)
13580 (22)	15435 (8)	19087 (15)
14218 (23)	16009 (9)	20378 (38)
14275 (24)	16106 (10)	20379 (39)
14276 (25)	16107 (11)	20380 (16)
15395 (26)	16965 (31)	20381 (17)
15396 (27)	17160 (32)	20382 (18)
15397 (28)	17161 (33)	20383 (19)
15399 (4)	17162 (34)	
15426 (29)	17163 (35)	

Im übrigen ist sonst das Schema der Handschriftenbeschreibung angewendet worden, das die *Katalogisierung der orientalischen Handschriften in Deutschland* vorgegeben hat.

Folgende Abkürzungen der Literatur wurden verwendet:

ChojMThemes *St. Chojnacki*, Major Themes in Ethiopian Painting. Indigenous Developments, the Influence of Foreign Models and Their Adaptation from the 13th to the 19th Century = *E. Hammerschmidt*, Äthiopistische Forschungen 10 (Wiesbaden 1983)

ChR *M. Chaîne*, Repertoire des Salam et Malke'e contenus dans les manuscrits éthiopiens des bibliothèques d'Europe = ROC 18 (1913) 183-203 und 337-57

6 Nurmehr die Karteikarte ist vorhanden. Es handelte sich um eine Pergamentrolle. Für die Nr. 15396 (= 27) ist keine Karteikarte vorhanden.

CLEt	*E. Cerulli*, La letteratura etiopica. Terza edizione ampliata. [Con un saggio:] L'oriente cristiano nell'unità delle sue tradizioni (Firenze–Milano 1968)
DobbZ	*F. E. Dobberahn*, Fünf äthiopische Zauberrollen. Text, Übersetzung, Kommentar (Inaugural-Dissertation, Philosophische Fakultät Bonn 1976)
GSt	*I. Guidi*, Storia della letteratura etiopica (Roma 1932)
GTVat I-II	*S. Grébaut–E. Tisserant*, Codices Aethiopici Vaticani et Borgiani, Barberinianus Orientalis 2, Rossianus 865. I-II (Bybliotheca Vaticana 1935-36)
Lif	*D. Lifchitz*, Textes éthiopiens magico-religieux = Université de Paris. Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie 38 (Paris 1940)
MercZ	*J. Mercier*, Zauberrollen aus Äthiopien. Kultbilder magischer Riten (München 1979)
RiLEt	*L. Ricci*, Letteratureė dell'Ethiopia. Estratto dalla Storia delle letterature d'Oriente diretta da Oscar Botto (Milano 1969)
SixäthZ	*V. Six*, Kategorien äthiopischer Zaubertexte = ZDMG 139 (1989) 310-17
StrPr	*St. Strelcyn*, Prières magiques éthiopiennes pour délier les charmes (maftəḥe šərāy) = Rocznik orientalistyczny 18 (Warszawa 1955)
VeMe I-II	*B. Velat*, Meʿerāf. Commun de l'office divin éthiopien pour toute l'année. Texte éthiopien avec variantes = PO XXXIII (!) [richtig: XXXIV] 1-2 (1966) I-XV und 1-413 [= I]; Étude sur le Meʿerāf. Commun de l'office divin éthiopien. Introduction, traduction française, commentaire liturgique et musical = XXXIII 1-4 (1966) [= II]
VOHD	Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland (Wiesbaden)

Beschreibung der Handschriften

1 11063

Holzdeckel. Pergament. 24 Bl.; Bl. 1r-2v und 24v unbeschrieben. 8,0:7,0:2,0 cm. 6,0:5,5 cm. 1 Sp. 11-12 Zl.

ልፋፈ፡ ጽድቅ [= *Binde der Rechtfertigung*]: Bl. 3r-24r.

T und Ü: *S. Euringer*, Die Binde der Rechtfertigung (Lefâfa ṣedeḳ) = Orientalia NS 9 (1940) 76-99 und 244-59.

a) Das eigentliche *Lefāfa ṣedeq*: Bl. 3r-10r.
b) Die *Gebete für die Himmelsreise*: ጸሎት፡ ዘመንገደ፡ ሰማይ። : Bl. 10r-24r.
L: *L. Fusella*, Il »Mangada Samay« = Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies, Addis Ababā 1966. Bd. 2, 254-58. RiLEt 832.

Der Name des ursprünglichen Besitzers wurde weggeschabt. Bl. 24r ist möglicherweise der Name ተክለ፡ ሃይማኖት። (von anderer Hand geschrieben) zu rekonstruieren.
Die mit grober Hand geschriebene Handschrift ist nicht datiert (Anfang 20. Jh.?).

2 13555

Holzdeckel. Pergament. 35 Bl.; Bl. 1v-2v und 35r-v unbeschrieben. 8,0:6,0:2,0 cm. 4,5:4,5 cm. 1 Sp. 8 Zl.

ልፋፈ፡ ጽድቅ። [= *Binde der Rechtfertigung*]: Bl. 3r-35v.
Vgl. o. Hs. 11063 = 118f.
a) Das eigentliche *Lefāfa ṣedeq*: Bl. 3r-13v.
b) Die *Gebete für die Himmelsreise:* Bl. 14r-35v.
Bl. 1r Schreibübungen mit Bleistift.
Bl. 3r ganz ungelenk gezeichnete, einfache Zierleiste mit schwarzer Tusche. Der Name der Besitzerin der Handschrift wurde an den meisten Stellen weggeschabt, mitunter ist der Platz auch freigeblieben. Bl. 10r (unten) ist der mit Bleistift geschriebene Name ገብረ፡ መድህን። zu rekonstruieren.
Die mit ungelenker Hand geschriebene Handschrift ist nicht datiert (Anfang 20. Jh.?).

3 13556

Deckel fehlt. Pergament. 41 Bl.; Bl. 1v und 41v unbeschrieben. 13,5:7,5:2,0 cm. 11,5:5,0 cm. 1 Sp. 21-41 Zl.

I. ጸሎቱ፡ ለጴጥሮስ። [= *Gebet des Petrus*]: Bl. 2r-10v.
L: GTVat I 362f. (Nr. 1); dort – wie auch die folgenden Gebete als »Magische Gebete für die Wochentage« bezeichnet.
In der vorliegenden Handschrift fehlt – bis auf Bl. 17r: ዘረቡዕ [ዕ፡] und Bl. 28r: ዓርብ፡ – die Zuweisung als Gebete für die Wochentage.
II. ጸሎተ፡ ምሕረት። [= *Gebet um Erbarmung*]: Bl. 10v-12r.

L: GTVat I 363f. (Nr. 3).

III. ጸሎተ፡ መድኃኒት። [= *Gebet um Erlösung*]: Bl. 12r-16v.
L: GTVat I 364 (Nr. 6).
1. Gebet: Bl. 12r-14r.
2. Gebet: Bl. 14r-16v.

IV. Gebet: Bl. 17r-28r.
L: GTVat I 364 (Nr. 7).

V. ጸሎተ፡ ስርየት። [= *Gebet um Vergebung*]: Bl. 28r-33r.
L: GTVat I 365 (Nr. 10).
Bl. 32v ist in den Text ein magisches Viereck mit dem Namen አናንያ፡ eingefügt.

VI. Namen, die Gott dem Apostel Petrus gegeben hat: Bl. 33r-35r.
L: GTVat I 457 (Nr. 34).

VII. Gebet Marias mit magischen Namen: Bl. 35r-37r.
A (35r) ጸሎተ፡ ማርያም፡ በርትፍክዮስ፡ ተኃዝልፍዮስ፡ ሀምደወዮስ፡ ...

VIII. Christuslitanei mit magischen Namen: Bl. 37r-38v.
L: GTVat I 364 (Nr. 5).

IX. Gebet mit magischen Namen gegen *Bāryā* und *Lēgēwon*: Bl. 39r-v.

X. ጸሎተ፡ ነደራ። [= *Gebet gegen den (bösen) Blick*]: Bl. 40r-v.
Ü: WorrZ II 87f., 102f. und 111f.
L: DobbZ 86-93. VOHD XX 4, 58 (Nr. I 2).

Von einem anderen Schreiber mit großer Schrift nachträglich hinzugefügt: ጸሎት፡ በእንተ፡ ሕማመ፡ ቡዳ፡ ወሽቶላይ፡ ...: Bl. 38v-39r.

Kritzeleien und Federproben: Bl. 1r, 6v (oben), 19v (oben), 21v, 26v (oben), 27v (oben), 28v (oben), 31r (unten). Bl. 34r (unten: 2 Zl.) von anderer Hand: Bitte um Schutz. Bl. 41r ein nicht mehr lesbarer Vermerk.

Als Besitzer der Handschrift ist nachträglich ገብረ፡ ማርያም። eingefügt.

Die mit winziger, sehr unregelmäßiger Schrift geschriebene Handschrift ist nicht datiert (19. Jh.?).

4 15399

Holzdeckel. Pergament. 38 Bl.; Bl. 1rb und 1vb unbeschrieben. 18,0:11,5:3,0 cm. Bl. 2r-28v: 11,5:7,5 cm; Bl. 29r-38v: 13,0:8,0 cm. 2 Sp. 28-31 Zl.

ምዕራፍ፡ [= *Commune des Offiziums*]: Bl. 2ra-37vb.
T und Ü: VeMe I-II.
T: ምዕራፍ፡ ዘቅዱስ፡ ያሬድ። [= *Meʿerāf des heiligen Yārēd*] (Addis Ababā, Druckerei der ትንሣኤ፡ ዘጉባኤ። 15. Ḫedār 1962 A. Mis. = 24. November 1969 A.D.)

L: VOHD XX 1, 211f.

A (2ra) ናሁ፡ ወጠንኩ፡ ጽሒፈ፡ ምዕራፍ፡ እምዮሐንስ፡ እስከ፡ ዮሐንስ፡ በመጎትወ፡ ዮሐንስ፡ ወጌና፡ በግዕዝ፡ በል። ቅዱስ፡ እግዚአብሔር፡ ቅዱስ፡ ኃያል፡ ቅዱስ፡ ሕያው፡ ዘኢይመውት፡ ...

1. *Mastagābeʿe* für Montag: Bl. 29ra-b.
2. *Mastagābeʿe* für Dienstag: Bl. 29rb-vb.
3. *Mastagābeʿe* für Mittwoch: Bl. 29vb-30ra.
4. *Mastagābeʿe* für Donnerstag: Bl. 30ra-b.
5. *Mastagābeʿe* für Freitag: Bl. 30rb-va.
6. *Mastagābeʿe* für Samstag: Bl. 30va-31ra.
7. *Arbāʿet*: Bl. 31ra-32va.
8. *Aryām*: Bl. 32va-33va.
9. *Arārāy*: Bl. 33va-34ra.
10. *ʿEzl*: Bl. 34ra.
11. *Salast*: Bl. 34rb-37vb.

Ab Bl. 28vb hat entweder ein anderer Schreiber geschrieben oder, was wahrscheinlicher ist, der Schreiber hat die Feder gewechselt. Ab Bl. 28vb ist der Text durchgehend mit Gesangsnoten [vgl. *K. Kaufman Shelemay–P. Jeffery*, Ethiopian Christian Liturgical Chant = Recent Researches in the Oral Traditions of Music 1 (Madison 1993)] versehen, vorher nur an einigen Stellen. Mitunter finden sich Ornamente aus Punkten mit schwarzer und roter Tusche als Paragraphenzeichen.

Nachträglich von ungelenker Hand hinzugefügte Texte:

1. Bl. 8v-9r (unten) und Bl. 20ra eine Strophe eines *Salām an Maria* (vgl. ChR Nr. 213). Der Text ist fehlerhaft geschrieben. Wahrscheinlich handelt es sich um eine Schreibübung.
2. Bl. 37vb-38rb Gebet an Jesus Christus; beginnt mit: ሰ፡ አ፡ ቅ፡
3. Bl. 38rb-vb: Gebet an Jesus Christus.
 A (38rb) አክሊለ፡ ምክህነ፡ ወቀዳሚት፡ መድኃኒትነ፡ ...
 Textende fehlt.

Schreibübungen, Kritzeleien und Federproben: Bl. 1r, 6vb, 9rb, 10v, 12va, 19vb, 27v.

Bl. 21vb zwei gekritzelte Monatsangaben (ohne Jahresangabe).

Bl. 1ra ein schlecht lesbarer Besitzervermerk; Bl. 1va ein Vermerk mit demselben Inhalt: ተወልደ፡ መድኅን፡ ክብረ፡ ቅዳሳን፡ ቤተ፡ ያዕቆብ፡ ዘይኳንን። Beide Vermerke stammen von derselben groben Hand.

Die mit winziger Schrift und einer sehr dünnen Feder äußerst sorgfältig geschriebene Handschrift ist nicht datiert (18./19. Jh.?).

5 15431

Holzdeckel in beschädigter Ledertasche. Pergament. 66 Bl. 17,5:12,5:4,0 cm. 12,5:10,0 cm. 2 Sp. 15-16 Zl.

Auszüge aus dem *Neuen Testament*: Bl. 2ra-66ra.

Es finden sich wenige Vermerke der Lesungen: Bl. 7vb: **ዘሰሉስ፡** ; Bl. 13va: **ዘረቡዕ፡** ; Bl. 18va: **ዘሐሙስ፡**; 23vb: **ዘዓርብ፡**; Bl. 42rb: **ዘልደት፡** ; Bl. 46rb: **ትንሣኤ፡ ወበእጉድ፡ ሰንበት፡ መጽለት፡** ; Bl. 48vb: **ዘሐዋርያት፡** ; Bl. 60vb: **ዘደብረ፡ ታቦር።**.

Miniaturen:

1. Bl. 1r: Vor hellblauem Hintergrund von zwei – mit dem Schwanz ineinander verschlungen – aufgerichteten, züngelnden Schlangen eingerahmt: eine Kreuzform mit einem Lamm. Das Kreuz steht auf einem Sockel, in dem ein Gesicht abgebildet ist. Die Schlangen haben einen schwarzen Rücken und eine weiße Bauchseite mit schwarzen und roten Wellenlinien. Die Beschriftung (sie stammt von einem anderen Schreiber als dem des Textteils) lautet: **ሌዋንና፡ ናታን፡** (= *Leviatan und Natan*) (vgl. Jes 27,1).

2. Bl. 1v: Verkündigung. Die barfüßige Maria steht in Frontalansicht mit vor der Brust verschränkten Armen am rechten Bildrand. Sie trägt über einem roten Kleid einen hellblauen Umhang. Über dem Kopfteil des Umhangs ist ein Glorienschein. Am linken Bildrand schwebt – ebenfalls barfüßig – der Engel. In seiner Linken hält er einen Blütenzweig, mit dem ausgestreckten Zeigefinger seiner Rechten weist er auf Maria. Er trägt ein rotes Kleid mit gelbem Gürtel. Seine Flügel sind gelb und grün gestreift. Die Beschriftung (Schreiber wie Nr. 1.): **ዘከመ፡ አብሠራ፡ ገብርኤል፡ ለማርያም።** (= *wie Gabriel Maria verkündet*).

3. Bl. 10v: Vor hellblauem Hintergrund sitzt auf einem Hocker, der am linken Bildrand steht, der weißbärtige Evangelist Matthäus (seine Haare sind schwarz) und blickt auf den Beschauer. Mit einer Feder in seiner Rechten schreibt er auf ein Blatt, das er in der linken Hand hält. Am rechten Bildrand sind untereinander eine Kanne und zwei Gefäße (Tierhörner für die Tusche) abgebildet. Die Beschriftung (Schreiber wie Nr. 1): **ማቴዎስ፡** (= *Matthäus*).

4. Bl. 66rb: Vor hellblauem Hintergrund steht in Frontalansicht ein Bärtiger, die Hände vor seinem Körper zum Gebet ausgestreckt. Er ist barfuß, blickt auf den Beschauer und hat einen Glorienschein. Über einem gelbgestreiften grünen Gewand mit gelbem Kragen und weißen Knöpfen trägt er einen schwarzgepunkteten roten Umhang.

5. Bl. 66v: Zwei farbige Ornamentzeichnungen.

Auffällig ist bei diesen Miniaturen, daß sie offensichtlich später von einem anderen Maler und Schreiber eingefügt worden sind. Man hat den Eindruck, als seien sie als verkaufsförderndes Mittel hinzugefügt worden (s. auch die Miniaturen der folgenden Handschriften, die wohl von diesem Künstler angefertigt

worden sind und auch dort nicht zum Inhalt der Handschrift gehören). *E. Biasio* hat bereits – bezogen auf andere Objekte – in einem Vortrag auf der »Third International Conference on the History of Ethiopian Art« (Addis Ababā 1993) unter dem Aspekt: ›Changes in twentieth-century Ethiopian art: From ritual object to economic commodity‹ auf diese Entwicklung hingewiesen. Ein Beispiel dafür ist diese Handschrift (auch Nr. 15432, 15435, 16106).

Der Platz für die Namen der Besitzer der Handschrift ist überall in den entsprechenden Wendungen freigelassen.

Von ganz ungelenker Hand ist Bl. 66v (links unten) ein Kaufvermerk (?), der im Zusammenhang nicht mehr – ebensowenig die Namen – lesbar ist.

Die sehr flüchtig geschriebene Handschrift – die Miniaturen stehen mit ihrer peniblen Ausführung dazu in krassem Gegensatz – ist nicht datiert (19./20. Jh.?).

6 15432

Holzdeckel mit gepunztem Leder in beschädigter Ledertasche. Pergament. 177 Bl. 13,5:9,5:5,0 cm. 9,0:7,0 cm. 1 Sp.; Bl. 156r-175v: 2 Sp. 18-21 Zl.

መዝሙረ፡ ዳዊት። [= *Psalmen Davids*, d.h. das Psalterium mit den üblichen Beigaben]: Bl. 3r-175vb.

T: Für die Drucke des äthiop. Psalteriums vgl. *L. Goldschmidt*, Bibliotheca Aethiopica. vollstaendiges verzeichnis und ausfuehrliche beschreibung saemtlicher Aethiopischer druckwerke (Leipzig 1893). *O. Löfgren*, San Stefano dei Mori och den första etiopiska Bibeltrycken = Corona amicorum. Studier tillägnade Tönnes Kleberg (Uppsala 1968) 153-65. *E. Hammerschmidt*, Äthiopistik an deutschen Universitäten (Wiesbaden 1968) 4-6 und 11. (Auswahl:) መዝሙረ፡ ዳዊት። [= *Psalmen Davids*] (Aśmarā, Druckerei ኮከበ፡ ጽባሕ። 1. Sanē 1948 A. Mis. = 8. Juni 1956 A.D.)

L: *J.A.B. Dorn*, De Psalterio Aethiopico commentatio (Lipsiae 1825). *E. Littmann*, Geschichte der äthiopischen Litteratur = Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients (Leipzig 1909) 185-270; hier: 229. *A. Rahlfs*, Septuaginta-Studien I-III (Göttingen 1965) 270f. *R. Schneider*, Les titres des psaumes en éthiopien = *D. Cohen*, Mélanges Marcel Cohen (Den Haag–Paris 1970) 424-28. VOHD XX 1, 209-11.

Die Psalmen haben die sog. »neuen Überschriften«.

a) *Psalm 1-150*: Bl. 3r-99r, 100r-132r.

b) *Der apokryphe Psalm 151*: Bl. 132r-v.

T und Ü: *St. Strelcyn*, Le Psaume 151 dans la tradition éthiopienne = JSSt 23 (1978) 316-29.

T: *S. Grébaut*, Manuscrits éthiopiens appartenant à M.N. Bergey = ROC 25 (1925-26) 208.

Die Zählung der Psalmen in der vorliegenden Handschrift ist fehlerhaft.

c) *Die alt- und neutestamentlichen Cantica*: Bl. 132v-146v.

d) *Das Hohelied*: Bl. 147r-155v.

T und Ü: *H.C. Gleave*, The Ethiopic Version of the Song of Songs (London 1951).

Ü: *S. Euringer*, Die Auffassung des Hohenliedes bei den Abessiniern. Ein historisch-exegetischer Versuch (Leipzig 1900). Dsl., »Schöpferische Exegese« im äthiopischen Hohenlied = Biblica 17 (1936) 327-44. Dsl., Ein äthiopischer Scholienkommentar zum Hohenlied = Biblica 18 (1937) 257-76 und 369-82.

e) ውዳሴ፡ ማርያም። [= *Lobpreis Marias*]: Bl. 156ra-170ra.

Marienoffizium in sieben Lesungen für die sieben Wochentage, die auf die koptischen Theotokien zurückgehen.

T und Ü: *K. Fries*, Weddâsê Mârjâm. Ein äthiopischer Lobgesang an Maria (Upsala 1892).

Ü: *E.A.W. Budge*, Legends of Our Lady Mary the Perpetual Virgin and Her Mother Ḥannâ (Oxford–London 1933) 279-96.

L: GSt 30f. CLEt 28. *Ch. Lash*, ›Gate of Light‹: An Ethiopian Hymn to the Blessed Virgin = Eastern Churches Review 5 (1973) 143-56; hier: 143f. *S. Euringer*, Der mutmaßliche Verfasser der koptischen Theotokien in: Orientalia NS 1 (1911) 215-26.

1. Montag: Bl. 156ra-157ra.
2. Dienstag: Bl. 157ra-159rb.
3. Mittwoch: Bl. 159rb-161vb.
4. Donnerstag: Bl. 161vb-164vb.
5. Freitag: Bl. 164vb-166va.
6. Samstag: Bl. 166va-168rb.
7. Sonntag: Bl. 168rb-170ra.

f) ውዳሴ፡ ወግናይ፡ (!) እሙ፡ ለእዶናይ። [= *Lobpreis und demütige Danksagung an die Mutter des Herrn*]: Bl. 170ra-175vb.

Marienoffizium für den Sonntag, inhaltlich eine Paraphrase der Sonntagslesung des *Weddāsē Māryām*.

T und Ü: VeMe I 69-75 = II 279-83.

Ü: *Ch. Lash*, ›Gate of Light‹: An Ethiopian Hymn to the Blessed Virgin = Eastern Churches Review 5 (1973) 143-56.

L: GSt 31. RiLEt 828. *A. Grohmann*, Äthiopische Marienhymnen = Abhandlungen der Philologisch-historischen Klasse der Sächsischen Akademie der Wissenschaften XXXIII 4 (Leipzig 1919) 18-25. VOHD XX 1, 211.

Der Text ist sehr unregelmäßig geschrieben. Zudem haben andere Schreiber – zum Teil mit ganz winziger Schrift – Korrekturen und Ergänzungen auch zwischen den Zeilen oder/und über Rasur angebracht.

Bl. 99r (unten) ist ein Vermerk von einem anderen Schreiber in Amharisch, wann welche Abschnitte zu lesen sind.

Bl. 24r ein gekritzeltes Gebet von vier Zeilen mit Bleistift.

Schreibübungen, Kritzeleien und Federproben: Bl. 3r, 4r, 4v, 5r, 7r, 18v, 19r, 24r, 34v, 48v, 49r, 51v, 52r, 71r, 89v, 90r, 98v, 99r, 125r, 150v, 154v und 155v.

Unvollständige Numerierung der Blattlagen jeweils links oben: 5. Bl. 74v; 6. Bl. 86v; 7. Bl. 87r.

Farbige Zierleisten: Bl. 3r, Bl. 9v im Text; Bl. 24v nur die Umrisse mit schwarzer Tusche, Bl. 100r; Reste einer mit Bleistift gezeichneten Zierleiste: Bl. 155v, 156r (unten), 156v (unten); 160v wurde versucht, einen Siegelabdruck nachzuahmen.

Ornamentzeichnungen über eine ganze Seite: Bl. 1r, 2r, 176v und 177v. Diese Zeichnungen stammen offensichtlich auch vom Maler der folgenden Miniaturen.

Miniaturen: Der Maler ist derselbe wie o. Nr. 15431 = 122.

1. Bl. 1v: Vor hellblauem Hintergrund sitzt auf einem roten, aufgezäumten Pferd mit weißen Fesseln ein weißbärtiger Mann mit Glorienschein. Er ist barfüßig, hält die Zügel in seiner Linken, die rechte Hand ist mit Zeigefinger ausgestreckt. Über einem roten Gewand trägt er einen braunen Umhang. Die Malerei ist sehr stilisiert und großflächig ausgeführt. Die Beschriftung (wohl mit dem Pinsel geschrieben): ኤልያስ፡ በሰረገላ። (= *Elias auf dem Wagen*) (!).

2. Bl. 2v: Vor hellblauem Hintergrund rot eingerahmt sitzt ein Weißbärtiger mit Glorienschein. Er ist barfüßig und hält in seiner Rechten eine Feder, in seiner Linken ein weißes Blatt. Über einem roten Untergewand mit gelben, rotgepunkteten Steifen gemustert, trägt er einen grauen Umhang, der an der Seite (in der Art eines Salomonknoten; VOHD XX 6, 83) geknotet ist. Die mit Pinsel geschriebene Beschriftung: ሄኖክ፡ ጸሐፌ። (= *Hēnok der Schreiber*).

3. Bl. 99v: Sehr stilisiert gezeichnete Verkündigungsszene: Maria steht mit vor der Brust verschränkten Armen in Frontalansicht. Hinter ihrer linken Schulter ein Kopf mit einem ausgebreiteten Flügelpaar; die Längsachse des Engels ist um 90° gegenüber Maria gedreht.

4. Bl. 175vb (unten): Auf einem Hocker sitzt ein grauhaariger, bärtiger Mann. Seine Hand hat er über seine Knie gelegt. Er blickt auf die gegenüberliegende Szene von Bl. 176r.

5. Bl. 176r: Die sitzende, barfüßige Maria mit dem Jesusknaben, der ein Buch in seinem linken Arm hält. Sie sind flankiert von zwei Engeln mit gezücktem Schwert. Beide haben einen braunen Umhang über einem grünen Untergewand mit gelben, senkrechten Streifen. Maria und das Kind sind mit einem Glorienschein versehen.

6. Bl. 177r: Vor beigefarbenem Hintergrund geht barfüßig ein Bärtiger (im Profil gezeichnet) zum rechten Bildrand. Er trägt einen Stock auf seiner linken Schulter, an dem ein Eimer hängt; in seiner Rechten hält er eine Kalebasse an einem Strick. Er trägt eine weiße Šammā über einem grünen, gelbgestreiften Untergewand und weiße Hosen.

Mitunter Löcher im Pergament, die äußerst sorgfältig genäht worden sind. Die Miniaturen und die farbigen Ornamentzeichnungen sind später (19./Anfang 20. Jh.) in die Handschrift eingefügt worden. Der Text der Handschrift ist nicht datiert (19. Jh.?).

7 15434

Holzdeckel. Pergament. 166 Bl.; Bl. 1 und 166 sind schmale Streifen (Reste des Pergamentrückens). Bl. 1r und 166v unbeschrieben. Die Bindung ist beschädigt; mit schmalen Pergamentstreifen sind manche Blätter neu zusammengenäht worden. Wasserflecken am Innenrand. 18,0:16,0:9,0 cm. 12,0:11,0 cm. 1 Sp.; Bl. 150r-165r: 2 Sp. 19 Zl.; Bl. 150r-165r: 21 Zl.

መዝሙረ፡ ዳዊት። [= *Psalmen Davids*]: Bl. 4r-165rb.
Vgl. o. Nr. 15432 = 123f.
Die Psalmen haben die sog. »neuen Überschriften«.
a) *Psalm 1-150*: Bl. 4r-128r.
b) *Der apokryphe Psalm 151*: Bl. 128r-v.
c) *Die alt- und neutestamentlichen Cantica*: Bl. 128v-141v.
d) *Das Hohelied*: Bl. 142r-149r.
e) **ውዳሴ፡ ማርያም።** [= *Lobpreis Marias*]: Bl. 150ra-160vb.
 1. Montag: Bl. 150ra-151ra.
 2. Dienstag: Bl. 151ra-153ra.
 3. Mittwoch: Bl. 153ra-155ra.
 4. Donnerstag: Bl. 155ra-157ra.
 5. Freitag: Bl. 157rb-158va.
 6. Samstag: Bl. 158va-159va.
 7. Sonntag: Bl. 159va-160vb.
f) **ውዳሴ፡ ወግናይ፡ ዘእግዝእትነ፡ ማርያም፡ ወላዲተ፡ አምላክ።** [= *Lobpreis und demütige Danksagung an unsere Herrin Maria, die Gottesgebärerin*]: Bl. 160vb-165rb.

Bl. 1-2 stammen aus einem anderen Psalterium. Sie wurden dieser Handschrift verkehrt herum eingebunden, so daß der Text auf dem Kopf steht. Der Text ist zum großen Teil weggeschabt. Einigermaßen zu lesen sind Bl. 1v-2v (d.h. Bl. 2v-1v): Ps 33,4ff. und eine Zeile des nächsten Psalms.

Bl. 149v von ungelenker Hand geschrieben ein kurzes Bittgebet für ገብረ፡ ሀይወት። Bl. 1v ein kaum lesbarer, amharisch geschriebener Besitzervermerk von grober Hand: ይህ፡ ዳዊት፡ [አካለ፡] አብተ፡ ወልድ፡ ነው፡ (Ergänzung aufgrund des ähnlich lautenden Vermerks: Bl. 166r. Bl. 149v: ein ganz ungelenk geschriebener Besitzervermerk, wonach die Handschrift አስራተ፡ ማርያም። gehörte.

Bl. 165rb ein weggeschabter Vermerk.

Kritzeleien, Schreibübungen und Federproben: Bl. 1v-3v, 5r, 19v, 20v, 26v, 55v, 63r, 64v, 65r, 107r, 109v, 149v, 156v und 165v.

Mitunter von ungelenker Hand Korrekturen im Text.

Mit schwarzer und roter Tusche sorgfältig gezeichnete, schmale Zierleisten aus Vierecken: Bl. 79v und 165rb.

Miniatur mit roter und schwarzer Tusche Bl. 85v (untere Seitenhälfte): ዝሥዕል፡ ንጉሥ፡ (!) ዳዊት። (= *dies ist ein Bildnis von König David*): Auf einer Zierleiste aus Würfeln steht in Frontalansicht eine Figur mit ausgebreiteten Armen, die auf den Beschauer blickt. In ihren Glorienschein sind drei Kreuze eingefügt. Die Kleidung hat ein Muster aus kleinen Sternchen und Kringeln. An beiden Seiten der Figur laufen Vögel: links im Bild ein Pfau, rechts die Henne mit ihren Jungen. Über den Schultern der Figur sind in einer Reihe stilisiert gemalte Gebäudeteile aufgereiht. Am unteren Blattrand (nicht mehr zur Miniatur gehörend): kaum mehr erkennbare Kritzelzeichnung mit Bleistift von zwei Gesichtern (?).

Die mit eckiger, grober Schrift geschriebene Handschrift – die farbigen Verzierungen zeigen einen sehr viel eleganteren Stil – ist nicht datiert (Ende 18./ Anfang 19. Jh.?).

8 15435

Holzdeckel. Pergament. 181 Bl. 9,0:8,0:7,0 cm. 6,5:6,0 cm. 1 Sp.; Bl. 164r-181r: 2 Sp. 17-21 Zl.

መዝሙረ፡ ዳዊት። [= *Psalmen Davids*]: Bl. 3r-181rb.

Vgl. o. Nr. 15432 = 123f.

Die Psalmen haben die sog. »neuen Überschriften«.

a) *Psalm 1-150*: Bl. 3r-141r.
b) *Der apokryphe Psalm 151*: Bl. 141r-v.
c) *Die alt- und neutestamentlichen Cantica*: Bl. 142r-156r.
d) *Das Hohelied*: Bl. 156r-163v.
e) ውዳሴ፡ ማርያም። [= *Lobpreis Marias*]: Bl. 164ra-175vb.
 1. Montag: Bl. 164ra-165ra.
 2. Dienstag: Bl. 165ra-167ra.

3. Mittwoch: Bl. 167ra-169ra.
4. Donnerstag: Bl. 169ra-171va.
5. Freitag: Bl. 171va-173rb.
6. Samstag: Bl. 173rb-174rb.
7. Sonntag: Bl. 174va-175vb.

f) ውዳሴ፡ ወግናይ፡ ዘእግዝእትነ፡ ማርያም፡ ወላዲተ፡ አምላክ። [= *Lobpreis und demütige Danksagung an unsere Herrin Maria, die Gottesgebärerin*]: Bl. 176ra-181rb.

Mitunter sind einige in Rot zu schreibende Stellen nicht mehr ausgeführt worden. Vermerke der Lesungen mit roter Tusche am oberen Rand: Bl. 167r: ዘረቡዕ፡; Bl. 169r: ዘሐሙስ፡; Bl. 171v: ዘዐርብ፡.

Mitunter in winziger Schrift Korrekturen und Nachträge.

Nachträglich hinzugefügte Miniaturen (s.o. Nr. 15431 = 122 und 15432 = 125f.):

1. Bl. 1r: In einem Halbbogen aus schwarzeingefaßten, roten und gelben Streifen ein rotumrandetes, gelb gezeichnetes Ornament vor hellblauem Hintergrund. Das Ornament hat eigentlich eine untypische »äthiopische« Form.

2. Bl. 1v: Mit einem gestreiften gelbem Lendenschurz bekleidet steht Jesus mit vor der Brust verschränkten Armen und blickt (in Frontalansicht) auf den Beschauer. Am linken Bildrand steht Johannes (im Profil gezeichnet) mit einem roten Umhang bekleidet, der seine rechte Schulter freiläßt, und gießt das Jordanwasser aus einer Kalebasse über Jesus. Die mit Pinsel geschriebene Beschriftung: ዘከመ፡ አጥመቆ፡ ዮሐንስ፡ ለኢየሱስ። (= *wie Johannes Jesus tauft*).

3. Bl. 3r: In einem schwarzumrandeten, roten viereckigen Rahmen ein rotumrandetes, gelb gezeichnetes kreuzförmiges Ornament vor hellblauem Hintergrund.

4. Bl. 2v: Auf einem Hocker sitzt (im Profil) König David und spielt auf der Baganā (= Harfe). Über einem roten Untergewand trägt er einen hellblauen Umhang. Unter seiner Krone ist ein rotes Tuch. Die mit Pinsel geschriebene Beschriftung: ዳዊት፡ ንጉሥ። (= *König David*).

5. Bl. 181v: Ohne Beschriftung eng neben einander gezeichnet: Drei bartlose Figuren in Frontalansicht, ohne Gliedmaßen. Die mittlere Figur trägt ein rotes Hemd, die beiden anderen ein gelbes Hemd mit roten, gebogenen Querstreifen. Die Miniaturen sind nachträglich auf den leeren Blättern hinzugefügt worden.

Die folgenden Zierleisten und Verzierungen mit roter und schwarzer Tusche dagegen gehören ursprünglich zur Handschrift: Jeweils ein einfaches Muster aus Punkten und Strichen: Bl. 3r (winzige, schmale Zierleiste zu Beginn des Textes), Bl. 10r (im Text), Bl. 61v (im Text), Bl. 68r: ein winziges, einfaches Kreisornament, Bl. 82v, 88v, 105v (am Innenrand), Bl. 133v (am Innenrand), Bl. 141v, 156r (im Text), Bl. 163v, 164ra und b, 175vb und 181rb.

Bl. 181rb ein weggeschabter Vermerk (von anderer Hand) von drei Zeilen.

Die mit winziger Schrift geschriebene Handschrift ist nicht datiert (Ende 18./ Anfang 19. Jh.?).

9 16009

Holzdeckel mit gepunztem Leder; Innenseite der Deckel mit gelbdurchwirkter, purpurfarbener Seide bezogen. Pergament. 190 Bl.; Bl. 187vb, 188r, 189v und 190va unbeschrieben. 19,5:14,5:7,5 cm. 12,5:11,0 cm. 1 Sp.; Bl. 174r-187r: 2 Sp. 17-22 Zl.; Bl. 179r-187r: 25-26 Zl.

መዝሙረ፡ ዳዊት። [= *Psalmen Davids*]: Bl. 3r-187rb.
Vgl. o. Nr. 15432 = 123f.
Die Psalmen haben die sog. »neuen Überschriften«.
a) *Psalm 1-150*: Bl. 3r-150r.
b) *Der apokryphe Psalm 151*: Bl. 150r-v.
c) *Die alt- und neutestamentlichen Cantica*: Bl. 151r-164v.
d) *Das Hohelied*: Bl. 165r-173v.
e) ውዳሴ፡ ማርያም። [= *Lobpreis Marias*]: Bl. 174ra-183vb.
 1. Montag: Bl. 174ra-175ra.
 2. Dienstag: Bl. 175ra-177ra.
 3. Mittwoch: Bl. 177ra-179ra.
 4. Donnerstag: Bl. 179ra-180vb.
 5. Freitag: Bl. 180vb-181vb.
 6. Samstag: Bl. 182ra-vb.
 7. Sonntag: Bl. 182vb-183vb.

 Ab Bl. 177r stammt der Text von einem anderen Schreiber.
f) ውዳሴ፡ ወግናይ፡ (!) እሙ፡ ለአዶናይ፡ ዘእግዝእትነ፡ ማርያም፡ ወላዲተ፡ አምላክ። [= *Lobpreis und demütige Danksagung an die Mutter des Herrn, unsere Herrin Maria, die Gottesgebärerin*]: Bl. 183vb-187rb.

An vielen Stellen erfolgte die Vervollständigung des Textes in der rechten Zeilenhälfte mit kleinerer Schrift.

Bl. 187rb-va von grober, flüchtiger Hand: Vermerk von Gedenktagen einiger Heiliger.

Bl. 1v eine ganz ungelenk geschriebene Nachricht in Amharisch an einen Rās, daß ገብረ፡ ሕይወት። auf eine Anstellung bei ሀለቃ፡ መንግሥቱ። wartet. Die Notiz endet mit Lk 1,37.

Kritzeleien und Federproben: Bl. 1r-2v, 190r und 190vb.

Grobe, breite Zierleisten (zum Teil nicht fertig ausgemalt) mit schwarzer und verwaschener rosa, blauer und gelber Tinte: Bl. 3r, 11v, 21r, 31v, 44v, 54r, 61v, 73r (mit zwei Vögeln als Aufsatz), 87r, 97r, 104r, 120r, 134r, 137v, 144r, 165r (nur die Bleistiftzeichnung) und 151r. Bl. 2r eine ungelenk gekritzelte Figur.

Miniaturen, die mit ziemlicher Sicherheit aus einer anderen, älteren Handschrift stammen und dieser später hinzugebunden worden sind:

1. Bl. 188v: Der barfüßige, bartlose hl. Georg auf einem Schimmel, wie er den am Boden liegenden Drachen mit einem Speer tötet. Der Heilige trägt über einem grünen Untergewand ein gelbgepunktetes, blaues Kleid, darüber einen gelbgepunkteten, roten Umhang. In seiner Linken hält er den Zügel. Er reitet zum rechten Bildrand. Beschriftung (wohl mit einem Pinsel ausgeführt): ቅዱስ፡ ጊዮርጊስ። (= *der hl. Georg*).

2. Bl. 189r: Maria mit dem Jesusknaben als Hodegetria auf einem Thron mit bunten Pfosten sitzend. Das barfüßige Kind auf ihrem Schoß hält ein Buch in seinem linken Arm. Zwei Engelsköpfe halten hinter den beiden einen grüneingefaßten, roten Vorhang. Am Boden liegend ein Priester mit einem Handkreuz in seiner linken Hand. Die Beschriftung links oben: ሚካኤል፡ (= *Michael*), rechts oben: ገብርኤል፡ (= *Gabriel*), in der Mitte: ምስለ፡ ፍቁር፡ ወልዳ። (= *mit ihrem geliebten Sohn*).

Die Malerei folgt dem Stil der Gondarschule (vgl. z.B. ChojMThemes 297-301, 287f.), dürfte aber sehr viel jünger sein (19. Jh.?).

Die mit unregelmäßiger Schrift geschriebene Handschrift ist nicht datiert (Anfang 20. Jh.?).

10 16106

Holzdeckel. Pergament. 139 Bl.; Bl. 139v unbeschrieben. Die Handschrift ist durch Wasser (am Ende unter geringem Textverlust) beschädigt. 17,0:12,5:6,0 cm. 12,0:9,0 cm. 2 Sp. 23 Zl.

ምዕራፍ፡ [= *Commune des Offiziums*]: Bl. 3ra-189rb.
A (3ra) ንጽሕፍ፡ መጽሐፈ፡ ምዕራፍ፡ በጾም፡ ወበክረምት፡ ቅዱስ፡ እግዚአብሔር፡ ቅዱስ፡ ኃያል፡ ቅዱስ፡ ሕያው፡ ዘኢይመውት፡ ...
Vgl. o. Nr. 15399 = 120f.
Der Text ist durchgehend mit Gesangsnoten versehen.
Bl. 20ra-31vb:ምዕራፍ፡ ዘመወድስ፡ ዘጾም፡ ወበአስተምህሮ።
Bl. 31vb-33va: በዘመነ፡ ጽጌ፡ ዘቀዳሚት።
Bl. 33va-56va: ዘይነግሥ፡ ዘአቡነ፡ ያሬድ፡ በጾም፡ ወበክረምት።
Bl. 56va-64rb: ምዕራፍ፡ ዘስብሐተ፡ ነግህ።
Bl. 64rb-96ra: ምዕራፍ፡ ዘአጽዋም።
Bl. 96ra-98va: ዕዝል፡ ዘሠኑይ።
Bl. 98va-100vb: ምዕራፍ፡ ዘሰኑ[ይ]።
Bl. 100vb-115vb: ምዕራፍ፡ ዘአርዕስተ፡ ምህላ።
Bl. 115vb-127ra: ክሥተት፡ አርያም።

Abschnitt der Halleluja-Gesänge: Bl. 135vb-189rb.

Nachträglich hinzugefügte Texte: Bl. 1r (unten) Rest eines Gebetes (oder eines Psalms), kaum mehr lesbar.

Amharische Vermerke von ungeübten Schreibern (zum Teil nur mehr schlecht lesbar): Bl. 1r (obere Hälfte): ein Vermerk über Viehbestand, Bl. 1r (in der Mitte): Vermerk, daß für Essen keine Zwiebeln vorhanden waren.

Kurze Abhandlung in Amharisch über Großen und Kleinen Mondzyklus (vgl. z.B. VOHD XX 1, 157 Anm. 266f.) und die Jahreszahl 1906 A.Mis. = 1913-14 A.D.: Bl. 1v-2r. Weitere kalendarische Berechnungen vom selben Schreiber: Berechnung von ኬክሮስ፡ [vgl. VOHD XX 1, 162 (Nr. 5)]: Jeweils vier Zeilen am unteren Rand von Bl. 3r-9r und jeweils eine Zeile am oberen Rand von Bl. 4v-5r, 6v und 8v. Die Nachträge von Bl. 9v-23r sind weggeschabt worden.

Bl. 20ra mit schwarzer Tusche winzige, grobe und ungelenke Zierleiste; Bl. 56vb und 59vb kleine Zierleiste im Text mit schwarzer und roter Tusche.

Verzierungen und Miniaturen, die vom selben Maler der Bilder der Hss. 15431, 15432 und 15435 stammen. Die Miniaturen stehen fast immer in keinem Zusammenhang zum Inhalt der Handschrift.

1. Bl. 2v: In der Bildmitte in Frontalansicht Gottvater mit vor dem Körper ausgestreckten Armen. Er ist barfuß und hat einen Glorienschein. Über einem schwarzgemusterten, grünen Untergewand mit gelbem Kragen und gelben Knöpfen trägt er einen mit gelben Tupfen verzierten roten Umhang über seiner linken Schulter. Am linken Bildrand ein Engel mit einem grünen, mit gelben Streifen versehenem Hemd bekleidet, der eine Schriftrolle hält. Die Beschriftung auf der Rolle: አሜሃ፡ ይትፌሥሑ፡ ጻድቃን፡ እንዘ፡ ይቀውሙ፡ በየማኑ። (= *dann freuen sich die Gerechten, wenn sie zu seiner Rechten stehen*). Seine roten Flügel haben einen blauen Streifen. Darunter sind als Gruppe – alle mit einem gelben Hemd mit gebogenen roten Querstreifen verziert – die Gerechten abgebildet, die zur Mitte des Bildes blicken. Am rechten Bildrand – gegengleich – ein zweiter Engel, der ein Schriftband hält mit der Beschriftung: አሜሃ፡ ይበክዩ፡ ኃጥአን፡ እ[ን]ዘ፡ ይትከሰት፡ ምግባራቲሆሙ፡ በጸጋሙ። (= *dann weinen die Sünder zu seiner Linken, wenn ihre Taten offenbar werden.*). Unterhalb des Engels sind als Gruppe die weinenden, nackten Verdammten abgebildet. Die Beschriftung am oberen Bildrand: አሙ፡ ያቀውም፡ አባግአ፡ በ[የ]ማኑ፡ ወአጣሌ፡ በጸጋሙ፡ [= *wenn die Schafe zu seiner Rechten stehen und die Böcke zu seiner Linken*].

2. Bl. 20v: Am unteren Bildrand liegt mit dem Kopf auf der rechten Blattseite ein weißbärtiger Mann auf dem Rücken, mit dem Zeigefinger seiner rechten Hand weist er zwischen den Textspalten nach oben. Über einem roten Untergewand mit grünen Abschlußkanten trägt er einen rotgestreiften Umhang über seiner rechten Schulter, der bis zu seinen Füßen reicht. Er hat keine Schuhe.

3. Bl. 21r: Mit dem Kopf am Innenrand des Blattes liegt eine barfüßige Frau.

Der Zeigefinger ihrer rechten Hand weist zur rechten Blattseite. Über einem mit roten Streifen gemusterten gelbem Kleid hat sie einen Umhang über ihrer linken Schulter, der mit gelben Tupfen verziert ist und bis zu ihren Knöcheln reicht.

4. Am unteren Blattrand von Bl. 50v: Am linken Bildrand ein Kopf auf einem Flügelpaar, der in seiner Hand ein gezücktes Schwert hält. Seine Flügel haben einen blauen Streifen. Er blickt zur gegenüberliegenden Halbfigur, die den Zeigefinger ihrer rechten Hand in die Höhe streckt. Ihr grünes Gewand ist gelbgestreift.

5. Am unteren Blattrand von Bl. 51r: Zwei geflügelte Köpfe, die Flügelspitzen des Engels am rechten Bildrand weisen nach unten. Die grünen Flügel des Engels am Innenrand haben einen roten Streifen, die roten des anderen Engels einen blauen.

6. Bl. 85v am unteren Rand: In Halbfigur am rechten Bildrand ein Priester mit einem Handkreuz, das er einem Mann mit hoher Stirn entgegenhält. Dieser ist mit einer weißen Šammā bekleidet.

7. Bl. 86r am unteren Rand: Auf einer grünen Liegefläche sind zwei Figuren zusammen in ein rotes Tuch mit gelben Tupfen gehüllt (König Salomon und Makēdā?).

8. Bl. 113v und 114r am unteren Bildrand: Bl. 113v drei Köpfe, die zum linken Bildrand in Richtung eines gelben, roteingefaßten Ornaments (Salomonknoten, vgl. o. 125, Nr. 2) sehen. Bl. 114r Wiederholung des Motivs, nur blikken hier die Köpfe zum rechten Bildrand in Richtung des Ornaments.

9. Bl. 189rb: In Frontalansicht steht barfüßig, zum Innenrand blickend eine weißbärtige Priesterfigur mit erhobenen Armen, die Zeigefinger nach oben weisend. Die Kopfbedeckung ist ein hellblauer Priesterturban, das gelbbraune Gewand hat senkrechte rote Streifen und einen hellblauen Gürtel. Darüber trägt die Figur eine rote Kette (?). Am rechten Bildrand steckt ein Gehstock in der Erde, über den eine Gebetskette mit einem kleinen, hellblauen Kreuz gehängt ist. Vor dem rechten Fuß des Priesters ist mit schwarzer Tusche ein kleines Handkreuz liegend gezeichnet.

Bl. 3r eine bunte Zopfleiste mit Flügelhälften als Aufsatz.

Federproben und Kritzeleien: Bl. 1r, 11rb (oben) und auf der Innenseite des rückwärtigen Deckels.

Unvollständige Numerierung der Blattlagen jeweils links oben: 2. Bl. 13r; 3. Bl. 21r; 4. Bl. 31r; 5. Bl. 41r; 6. Bl. 51r; 7. Bl. 59r; 8. Bl. 68r; 9. Bl. 78r; 10. Bl. 86r; 11. Bl. 94r; 12. Bl. 104r; 13. Bl. 114r; 14. Bl. 122r.

Die Handschrift hat Bl. 1v eine Datierung (mit größerer Schrift geschrieben als der Textteil der Handschrift): ዝምዕራፍ፡ ተጽሕፈ፡ በ፲ወ፰ቱ፡ ዓመተ፡ መንግሥቱ፡ ለዮሐንስ፡ ንጉሠ፡ ነገሥ[ት]፡ በ፲፱ወ፰፱ወ፮አመ[ተ፡ ምሕረት፡] በዘመነ፡ ማቴዎስ፡ ወበውእቱ፡ መዋዕል፡ ኮነ፡ ሕልቀተ፡ እንስሳ፡ ወሕፀተ፡ እክል፡ ወኃልቁ፡ ዘአልቦሙ፡ ጎ [1][ል][1] ቍ፡ ሰብእ። [[] [1][][1] zwischen den Zeilen eingefügt.]

1881 A.Mis. war ein Jahr des Evangelisten Matthäus und zwar das Todesjahr von Yoḥannes IV., der in diesem Jahr in einer Schlacht starb [vgl. *Zewde Gabra Sellassie*, Yohannes IV of Ethiopia. A Political Biography (Oxford 1970) 249].

Die Angabe: das 18. Jahr der Regierung von Kaiser Yoḥannes bereitet insofern Schwierigkeiten, als seine Regierungszeit 1872 A.D. begann und mit seinem Tode 1889 A.D. (also nach 17 Jahren) endete. Richtig ist allerdings der Vermerk, daß in diesem Jahr 1881 A.Mis. = 1888-89 A.D. eine Hungersnot herrschte. Diese dauerte bis 1892 A.D.; vgl. *Bahru Zewde*, A History of Modern Ethiopia 1855-1974 = Eastern African Studies (London–Addis-Ababā 1991) 64.

11 16107

Holzdeckel mit gepunztem Leder und Stoffhülle sowie in Ledertasche. Die Innenseite der Deckel ist mit rotem Samt bezogen. Pergament. 134 Bl. 18,0:12,5:5,0 cm. 11,5:9,0 cm; Bl. 103r-133r: 13,0:10,0 cm. 2 Sp.; Bl. 4r-v und 6v: 1 Sp. 17 Zl.; Bl. 103r-133r: 22 Zl.

I. መቅድመ፡ ወንጌሉ፡ ለዮሐንስ። [= *Einleitung zum Evangelium nach Johannes*]: Bl. 2ra-4v.
Ü und L: *R.W. Cowley*, New Testament Introduction in the Andemta Commentary Traditon = OstkSt 26 (1977) 144-92, besonders: 146-65.
Bl. 4r-v: Einteilung der Kapitel.

II. Das Evangelium nach Johannes: Bl. 7ra-100vb.
Der Beginn von sechs Zeilen ist einspaltig geschrieben.
Bl. 23ra wurde Text weggeschabt. Der Text enthält – von einem anderen Schreiber – in kleinerer Schrift an den Rändern und zwischen den Spalten einen Kommentar; nur an wenigen Stellen in Amharisch.
Bl. 87v (oben) Schreibübung.
Vermerke der Lesungen meist mit roter Tusche am oberen Rand: Bl. 7ra: ዘሰኑይ። Bl. 7va: ዘሠኑይ፡; Bl. 12ra: ዘሠሉስ፡; Bl. 14va: ዘዕሁድ፡; Bl. 16va: ዘሠኑይ፡; Bl. 23va: ዘቀዳም፡; Bl. 28va: ዘሠሉስ፡; Bl. 47rb: ዘቀዳም፡; Bl. 53va: ዘረቡዕ፡; Bl. 61vb: ዘቀዳም፡; Bl. 63rb: ዘዕሁድ፡; Bl. 67rb: ዘሐሙስ፡; Bl. 83vb: ዘዓርብ፡; Bl. 93va: ዘእሑድ፡; Bl. 97ra: ዘረቡዕ፡; Bl. 98vb: ዘዘወትር፡.

III. ተአምሪሃ፡ ለእግዝእትነ፡ ቅድስት፡ ድንግል፡ ማርያም። [= *Wunder unserer Herrin, der heiligen Jungfrau Maria*]: Bl. 103ra-133rb.
Es handelt sich um 32 Wunder, geschrieben von einem anderen Schreiber als die Texte Nr. I und II.
T und Ü: *E.A.W. Budge*, The Miracles of the Blessed Virgin Mary, and

the Life of Ḫannâ (Saint Anne), and the Magical Prayers of ʾAḫeta Mîkâêl (London 1900).

T: ተአምረ፡ ማርያም። በግዕዝና፡ አማርኛ። [= *Wunder Marias, in Geʿez und Amharisch*] (Addis Ababā, Druckerei der ትንሣኤ፡ ዘጉባኤ። 8. Maggābit 1946 A.Mis. = 17. März 1954 A.D.).

Ü: *E.A.W. Budge*, One Hundred and Ten Miracles of Our Lady Mary (Oxford–London 1933).

L: *E. Cerulli*, Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del medio evo latino (Roma 1943). CLEt 81-99. RiLEt 833.

O. *Löfgren*, Katalog über die äthiopischen Handschriften in der Universitätsbibliothek Uppsala = Acta Bibliothecae R. Universitatis Upsaliensis XVIII (Uppsala 1974) (im Folgenden LöfUpp abgekürzt).

1. Wunder: Bl. 103ra-104va; vgl. LöfUpp 89 (Nr. 1): Bischof Daqseyos.
2. Wunder: Bl. 104va-105rb; vgl. LöfUpp 89 (Nr. 3): Der Arbeiter, der Maria mit ቡርክት፡ አንቲ፡ ... (= *gesegnet bist Du*) begrüßte.
3. Wunder: Bl. 105rb-106ra; vgl. LöfUpp 90 (Nr. 15): Der Jude von Aḳmim.
4. Wunder: Bl. 106ra-vb; vgl. LöfUpp 90 (Nr. 16): Der Mönch Demyānos.
5. Wunder: Bl. 106vb-107vb; vgl. LöfUpp 90 (Nr. 17): Ṗāṗṗās Abbās von Rom.
6. Wunder: Bl. 107vb-109ra; vgl. LöfUpp 90 (Nr. 18): Der Mönch Yesḥaq und Abbā Gabreʾēl von Alexandrien.
7. Wunder: Bl. 109ra-vb; vgl. LöfUpp 90 (Nr. 19): Der Mann aus Defrā.
8. Wunder: Bl. 109vb-111ra; vgl. LöfUpp 90 (Nr. 20): Ein Maler, der von einer Leiter fiel.
9. Wunder: Bl. 111ra-va; vgl. LöfUpp 101 (Nr. 16): Das Marienbild in Dabra Nagādyān.
10. Wunder: Bl. 111va-112vb; vgl. LöfUpp 91 (Nr. 22): Zakāryās aus Rom.
11. Wunder: Bl. 112vb-113rb; vgl. LöfUpp 91 (Nr. 23): Yolyānā und Barbara aus Bētaleḥēm.
12. Wunder: Bl. 113rb-114rb; vgl. LöfUpp 91 (Nr. 24): Zwei (!) Araber, die nach Rif reisen.
13. Wunder: Bl. 114rb-115ra; vgl. LöfUpp 91 (Nr. 25) und 100 (Nr. 4): Das Kloster im Lande der Griechen.
14. Wunder: Bl. 115ra-116ra; vgl. LöfUpp 91 (Nr. 26): Der Priester Yoḥannes Bakansi.
15. Wunder: Bl. 116ra-117ra; vgl. LöfUpp 91 (Nr. 27): Der Mann von der Insel Qolāseyes, der mit dem Schiff ins Land der Türken fährt.

16. Wunder: Bl. 117ra-118rb; vgl. LöfUpp 91 (Nr. 28): Die Tochter von Badremān und Gērā aus Ṣeʿid (= Oberägypten).
17. Wunder: Bl. 118rb-119rb; vgl. LöfUpp 91 (Nr. 29) und 101 (Nr. 19): Die arme Witwe und ihre Töchter Māryām, Mārtā und Yawāhit.
18. Wunder: Bl. 119rb-vb; vgl. LöfUpp 91 (Nr. 30): Die zwei Brüder, die die Wunder Marias schrieben.
19. Wunder: Bl. 119vb-120rb; vgl. LöfUpp 91 (Nr. 31): Der Märtyrer Giyorgis ḥaddis.
20. Wunder: Bl. 120rb-121rb; vgl. LöfUpp 91 (Nr. 32): Der Priester Kaṭir.
21. Wunder: Bl. 121rb-122va; LöfUpp 91 (Nr. 33): Die zwei Brüder Tāg und Nazib aus Dalgā.
22. Wunder: Bl. 122va-123va; vgl. LöfUpp 91 (Nr. 34): Der Mann mit dem Klumpfuß.
23. Wunder: Bl. 123va-124rb; vgl. LöfUpp 91 (Nr. 35): Episqopos Marqorēwos und der Aussätzige.
24. Wunder: Bl. 124rb-125rb; vgl. LöfUpp 92 (Nr. 36): Das Bild in der Kirche von Ḥartalom.
25. Wunder: Bl. 125rb-127rb; vgl. LöfUpp 92 (Nr. 37): Die Klostervorsteherin Sofyā.
26. Wunder: Bl. 127rb-128ra; vgl. LöfUpp 92 (Nr. 38): Der Mann Bārok.
27. Wunder: Bl. 128ra-vb; vgl. LöfUpp 92 (Nr. 39): Der Diakon Anesṭāsyos aus Rom.
28. Wunder: Bl. 128vb-130va; vgl. LöfUpp 92 (Nr. 40): Der Mönch Sāmuʿēl aus Qalmon.
29. Wunder: Bl. 130va-131va; vgl. LöfUpp 92 (Nr. 41): Der Menschenfresser aus Qemer.
30. Wunder: Bl. 131vb-132ra; vgl. LöfUpp 92 (Nr. 46) und 103 (Nr. 46): Der Straßenräuber, der gerettet wird.
31. Wunder: Bl. 132ra-vb; vgl. LöfUpp 92 (Nr. 43): Eine schwangere Frau wird errettet.
32. Wunder: Bl. 132vb-133rb; vgl. LöfUpp 102 (Nr. 32): Die zwei Frauen und der durstige Hund.

Bl. 133r stammt von einem anderen Schreiber; dort sind die in Rot zu schreibenden Stellen nicht mehr ausgeführt worden.

Bl. 101r von anderer Hand (2 Zl): Textbeginn einer kalendarischen Berechnung von ፍሥሐ፡ [= *Pascha (der Juden)*]; vgl. z.B. VOHD XX 1, 158 Anm. 278.

Bl. 102va-b: Medizinisches Rezept (?) von grober Hand geschrieben.

Miniaturen:

1. Bl. 5r: Vor gelbem rotumrandeten Hintergrund sitzt der weißbärtige Evangelist Johannes auf einem Thron mit Baldachin und schreibt mit der Feder

in seiner rechten Hand den Beginn seines Evangeliums. An den Füßen hat er Sandalen. Über einem grünen Kleid mit gelben Unterärmeln, gelbem Kragen und gelbem Gürtel trägt er einen roten Umhang mit Blüten und Tupfen gemustert. Er hat braune, halblange Haare. Am rechten Bildrand steht ein großer grüner Vogel (Symbol des Evangelisten?) und hält an seinen Schnabel gehängt die Tuschegefäße. Es hat den Anschein, als sei der Maler einer abendländischen Bildvorlage gefolgt. Die Strichführung der Umrisse und die Farbgebung sowie einige Details (z.B. die Frisur) weisen darauf hin.

2. Bl. 5v: Vor einem palastartigen Gebäude im Gondarstil sitzt Maria in Frontalansicht, hinter ihrer rechten Schulter der weißhaarige Josef, auf der anderen Seite Salome. Vor Maria liegt in einer Krippe das Kind mit einem durchsichtigen, weißen Hemd bekleidet. Am linken Bildrand (unten) der Kopf eines Rindes und eines Pferdes. Der Hintergrund ist ein erdiges Grün. Josef hat über rotem Untergewand mit hellblauen Punkten einen gelben Umhang, Salome trägt ein rotes Kleid und Maria (sie und das Kind mit einem Glorienschein) hat einen grünblauen Umhang über einem mit gelb und blauen Tupfen gemusterten roten Kleid sowie einen gelben Gürtel.

3. Bl. 6r: Taufe Jesu im Jordan: Jesus steht als Halbfigur nackt im Fluß, die Hände zum Gebet gefaltet. In der linken Bildhälfte steht Johannes mit einem Fell bekleidet. In seiner linken Hand hält er einen Kreuzstab über seiner linken Schulter, um den sich eine Schlange windet. Mit seiner Rechten weist er auf die weiße Taube, die über Jesus schwebt. Beide Figuren haben einen Glorienschein.

4. Bl. 101v: Der weißbärtige Abuna Takla Hāymānot mit Glorienschein steht auf einem Bein, um das der am Boden liegende Besitzer der Handschrift seinen Arm gelegt hat. Das nach der Legende abgefallene Bein schwebt in der linken, unteren Bildhälfte. Der Heilige trägt ein gelbes Gewand mit einer roten Verschnürung. Seine drei gefalteten Flügelpaare sind blau und rot gestreift mit weißen und gelben Punkten. Links unten die Beschriftung: **ዘከመ፡ ተማኅፀነ፡ አባ፡ ተስፋ፡ ማርያም።** (= *wie Abbā Tasfā Māryām Zuflucht sucht*).

5. Bl. 102r: Dreifaltigkeit als drei gleichaussehende weißhaarige Männer mit Glorienschein dargestellt, die in ihrer linken Hand zwischen den Fingern eine weiße Perle halten (vgl. auch ChojMThemes 141). Die Miniatur hat einen blauen Hintergrund, der rot-weiß umrandet ist. An den vier Bildecken die Evangelistensymbole: Mensch, Adler, Löwe und Stier.

6. Bl. 133v: Der barfüßige hl. Georg auf einem prächtig aufgezäumten Schimmel reitend, ersticht mit seinem Speer den am Boden liegenden Drachen. Der Heilige hat schwarze Haare und ein jugendliches, bartloses Gesicht und blickt zum rechten Bildrand. Die Beschriftung: **ቅዱስ፡ ጊዮርጊስ።** (= *heiliger Georg*).

7. Bl. 134r: Maria als Hodegetria auf einem Thron sitzend, links und rechts oben die beiden Engelsköpfe. Am unteren Bildrand liegt der Besitzer der Hand-

schrift. Am rechten Bildrand die Beschriftung: ዘከመ፡ ተማኅፀነ፡ ተስፋ፡ ማርያም። (= *wie Tasfā Māryām Zuflucht sucht*); am oberen Bildrand: ምስለ፡ ፍቁር፡ ወልዳ። (= *mit ihrem geliebten Sohn*); über dem linken Engelskopf: ቅዱስ፡ (= *heilig*).

8. Bl. 134v: Auf einem gelben Löwen (er blickt auf den Beschauer) reitet barfüßig der weißbärtige Abuna Sāmu'ēl, den über seiner rechten Schulter getragenen Wanderstock mit seiner rechten Hand haltend. Mit seiner linken Hand hält er sich an der Mähne des Löwen fest. Er reitet zum rechten Bildrand. Über einem dunkelblaugrünen Hemd mit gelbem Kragen trägt er einen roten, getupften Umhang. Die Beschriftung: አቡነ፡ ሰሙኤል፡ (= *Abuna Sāmu'ēl*).

Gekritzelte, ungelenke Umrißzeichnung mit Bleistift einer Priestergestalt mit Sistrum in ihrer rechten und einem Stab in ihrer linken Hand. Die Figur blickt zum linken Bildrand: Bl. 1r.

Bl. 1v gekritzelte, unfertige Umrißzeichnung mit Bleistift eines bärtigen Mönches.

Unvollständige Numerierung der Blattlagen jeweils links oben: 1. Bl. 7r; 2. Bl. 15r; 3. Bl. 23r; 4. Bl. 31r; 5. Bl. 39r; 6. Bl. 47r; 7. Bl. 55r; 8. Bl. 63r; 9. Bl. 71r; 10. Bl. 79r; 11. Bl. 87r; 12. Bl. 95r.

Die Handschrift hat mehrmals den Besitzer gewechselt:

Bl. 4v ein später hinzugefügter Besitzervermerk; daß die Handschrift አቡነ፡ ገብረ፡ ሕይወት። gehört.

Bl. 7r (oben) der Vermerk, daß das Evangelium Eigentum von አባ፡ ተስፋ፡ ማርያም። ist, wobei im angefügten Satzteil nicht klar ist, ob sein Bruder አባ፡ ወልደ፡ ማርያም። es ihm gegeben hat oder er die Handschrift seinem Bruder: ዝወንጌል፡ ዘአባ፡ ተስፋ፡ ማርያም፡ ዘወኃቦ፡ አባ፡ ወልደ፡ ማርያም፡ እጉጉ። Im Kolophon auf Bl. 100vb steht der erste Bestandteil des Namens: ተስፋ፡ ማርያም። über ursprünglichem ገብረ፡ ማርያም። . Es ist nicht eindeutig zu entscheiden, ob der Name ገብረ፡ ማርያም።auf Bl. 7r (der Einleitung zum Evangelium) nicht auch über Rasur eingetragen ist.

Zwischen den Zeilen ist zweifellos später Bl. 7r አቡነ፡ ገብረ፡ ሕይወት። und ገብረ፡ መስቀል። eingetragen.

Bl. 100vb ist neben ገብረ፡ ሕይወት። der Name seiner Mutter ወለተ፡ ሕይወት። eingefügt, zudem von einem anderen Schreiber: ወልደ፡ ማርያም። .

Bl. 133rb ist in der entsprechenden Wendung ገብረ፡ ኢየሱስ። geschrieben. In den Marienwundern (Nr. III) ist zuerst der Name ኪዳነ፡ ማርያም። eingetragen worden, der zu ተስፋ፡ ማርያም። geändert wurde. Darüber ist auch immer ገብረ፡ ሕይወት። vermerkt.

Auf der Ledertasche ist ወንጌለ፡ ዮሐንስ። vermerkt.

Federproben: Bl. 1r und 87v (oben).

Bl. 6v ein zum großen Teil weggeschabter Vermerk von einem anderen Schreiber als dem der eben angeführten Einträge. Nurmehr die Namen am Ende sind zu lesen, allerdings nicht, in welchem Zusammenhang sie stehen, sowie eine Datierung: ፲፱፻፶፭ዓ.ም አመተ፡ ምሕረት። [= 1848 A.Mis. = 1855-56 A.D.].

Bl. 101ra-b sind nur Namen vermerkt, darunter findet sich aber kein Name der als Besitzer genannten Personen.

Obwohl Teil Nr. If. sowie Teil III von zwei Schreibern stammen, kann festgehalten werden, daß der undatierte Inhalt der Handschrift aus einer Periode stammt. Die Datierung von Bl. 6v kann als Terminus ad quem genommen werden, d.h. die Handschrift stammt aus dem Beginn des 19. Jh.s (die paläographischen Merkmale sprechen ebenfalls dafür).

12 17255

Holzdeckel in Ledertasche.		Pergament.	89 Bl.;	Bl. 1r unbeschrieben.
	20,0:14,5:5,5 cm.	12,5:10,5 cm.	2 Sp.	17-18 Zl.

ድርሳነ፡ ሚካኤል። [= *Traktat über Michael*]: Bl. 2ra-87rb.
Die Sammlung von Homilien für das Fest des Erzengels Michael, die am 12. Tag eines jeden Monats zusammen mit Lesungen aus den *Wundern Michaels* gelesen werden.
L: GTVat I 296-309. VOHD XX 2, 86-89.

1. Traktat des Patriarchen Darātēwos (= Dorotheos, d.h. Timotheos) von Alexandrien für den 12. Ḫedār: Bl. 2ra-4ra, 4va, 5rb-vb, 6rb-12rb.
 ... ዓቢይ፡ በዓል፡ (2rb) ውእቱ፡ ለነ፡ ዮም፡ አፍቁራንየ፡ ...
2. Traktat für den 12. Tāḫśāś: Bl. 12rb-19ra, 19va-23ra.
 ... ስ(12va)ምዑ፡ ዘንተ፡ ሶልክሙ፡ እለ፡ ትነበሩ፡ ውስተ፡ ዓለም፡ ...
3. Traktat für den 12. Ṭerr: Bl. 23ra-36va.
 ... በሥሉስ፡ ዘኢይሌለይ፡ ዕሩይ፡ ዘኢይሰደቅ፡ ወቃሉ፡ ዘኢይትገደፍ፡ ...
4. Traktat für den 12. Yakkātit: Bl. 36va-44rb.
 ድርሳን፡ ወነገር፡ ዘዮሐንስ፡ ጳጳስ፡ ወሀሎ፡ ፩ ብእሲ፡ መኰንን፡ ...
5. Traktat des Patriarchen [Severos] von Antiochien für den 12. Maggābit: Bl. 44rb-51ra.
 Vgl. VOHD XX 2, 87 (Nr. 5).
 ድርሳን፡ ዘመጋቢት፡ ዘደረሰ፡ ሊቀ፡ ጳጳሳት፡ ዘአንጾኪያ፡ በእንተ፡ ሚካኤል፡ ...
6. Traktat für den 12. Miyāzyā: Bl. 52ra-57va.
 ድርሳን፡ በእንተ፡ ዮሐንስ፡ ጳጳስ። ጸሎቱ፡ ... ወሀሎ፡ ፩ ብእሲ፡ ዓቢይ፡ ...
7. Traktat des Metropoliten Yoḥannes von Äthiopien für den 12. Genbot: Bl. 57va-61va.
 ድርሳን፡ ... በእንተ፡ ዮሐንስ፡ ጳጳስ፡ ዘኢትዮጵያ፡ ዘመጽአ፡ እምድኅር፡ ይስሐቅ፡ ከመ፡ ያይድዕ፡ ዕበዮ፡ ለሊቀ፡ መላእክት፡ ...
8. Traktat des Metropoliten Yoḥannes von Aksum für den 12. Sanē: Bl. 61va-70rb.
 ድርሳን፡ ... ዘተናገረ፡ ዮሐንስ፡ ጳጳስ፡ ዘአክሱም፡ ቀዳሚት፡ እምአብያት፡ ክርስቲያናት፡ ወሀለወት፡ ቤተ፡ ሚካኤል፡ ...

9. Traktat für den 12. Ḫamlē: Bl. 70rb-76rb.
 ድርሳን፡ ... (70va) ... ዘኢኃሠሠት፡ ነፍስ፡ በሕይወታ፡ ...
10. Traktat für den 12. Naḥasē: Bl. 76rb-80vb.
 ድርሳን፡ ... (76va) ... ዛቲ፡ መጽሐፍ፡ ዘወጽአት፡ እምኢየሩሳሌም፡ ከመ፡ ትንግር፡ ዕበዮሙ፡ ... ለሚካኤል፡ ወገብርኤል፡ ወለ፩እንስሳ፡ ...
11. Traktat für den 12. Maskaram: Bl. 81ra-84vb.
 ድርሳን፡ ... ይቤ፡ እግዚአብሔር፡ ኢታመልኩ፡ ባዕደ፡ አምላክ፡ ዘእንበሌየ፡ ...
12. Traktat für den 12. Ṭeqemt: Bl. 85ra-88rb.
 ... ከመ፡ ተፈነወ፡ ኀበ፡ ሳሙኤል፡ ለዳዊት፡ ይቅብዖ፡ ወካዕበ፡ አዕረፈ፡ አመ፡ ፲ወ፪ ለጥቅምት፡ አባ፡ ድሜጥሮስ፡ ሊቀ፡ ጳጳሳት፡ ዘሃገረ፡ እስክንድርያ። ...

Vermerke der Monate von ungelenker Hand nachträglich am oberen Rand eingetragen: Bl. 2ra: ዘኅዳር፡; Bl. 12rb: ዘታሕሳሥ፡; Bl. 23ra: ዘጥር፡; Bl. 36va: ዘየካቲት።; Bl. 44rb: ዘመጋቢት፡; Bl. 52ra: ዘሚያዝያ፡; Bl. 57va: ዘግንቦት፡; Bl. 61va: ዘሰኔ፡; Bl. 70rb: ዘሐምሌ፡; Bl. 76rb: ዘነሐሴ፡; Bl. 81ra: ዘመስከረም፡; Bl. 85ra: ዘጥቅምት፡.

Unvollständige und fehlerhafte Numerierung der Blattlagen jeweils links oben: 2. Bl. 10r; 5. Bl. 26r; 6. Bl. 48r.

Es handelt sich zum Teil um Illustrationen zu den Taten des Erzengels; Miniaturen: sie sind von angehefteten, bedruckten Stücken von Baumwolltuch geschützt:

1. Bl. 1v: Ganzseitige Miniatur: Die Dreifaltigkeit als gleichaussehende weißhaarige Männer gemalt, die in ihrer linken Hand ein Buch halten. In den vier Bildecken die Symbole der Evangelisten (vgl. auch o. Nr. 16107 = 136). Am unteren Bildrand liegt ein Mensch, bekleidet mit einer weißen Šammā über einem roten Untergewand. Die Inschrift in seinem Rockteil: ተማኅፀንኩ፡ በስላሴ፡ አነ፡ ወልደ፡ ሚካኤል። (= *ich, Walda Mikā'ēl, suche Zuflucht zur Dreifaltigkeit*).

2. Bl. 4r rechts oben: Ein Engel mit gezücktem Schwert, der mit dem Zeigefinger seiner rechten Hand nach unten weist und auf die Szene der unteren Blatthälfte blickt. Am rechten Bildrand kniet eine Frau vor einer Schale, ihr gegenüber sitzen ein Mann und ein Kind. Die beiden haben eine Hand im Zeigegestus ausgestreckt.

3. Bl. 4v: Links unten schwimmt ein Fisch, der mit seinem Maul einen Kasten vor sich her treibt. In der rechten Bildhälfte segnet ein Engel eine kleinere Figur.

4. Bl. 5r: Fast ganzseitig gemalt der Erzengel Michael mit gezücktem Schwert in Frontalansicht. Hinter ihm stehen am Boden zahlreiche nackte Figuren. Am linken Bildrand unten ist der Teufel abgebildet.

5. Bl. 6r: Rechte obere Bildecke: Ecce-Homo. Christus mit der Dornenkrone und den Verwundungen der Geißelung. In der linken Bildhälfte untereinander ein Mann und eine Frau, beide tragen über einem grünen Untergewand eine Šammā. Sie haben ihre Arme vor der Brust verschränkt und blicken auf die Christusfigur.

6. Bl. 19r: Fast ganzseitig gemalte Miniatur: Rechts oben im Bild blickt eine Frau zu einem Reiter, der barfüßig auf einem Schimmel auf sie zureitet. Den Speer hat er an seine rechte Schulter gelehnt.

7. Bl. 32r: Im rechten, unteren Bildteil stehen ein Mann und eine Frau im Halbprofil einander gegenüber und blicken nach oben. Sie halten die Arme vor der Brust verschränkt. Die Frau trägt ihre Šammā über einem roten Kleid. Über beiden stehen im Halbprofil zwei Engel. In der linken, unteren Bildecke sitzt ein Engel mit drei Flügelpaaren auf einem Lehnstuhl und blickt auf das Paar.

8. Bl. 51r: In der rechten Blatthälfte oben: Gabra Manfas Qeddus steht mit zum Gebet erhobenen Armen, bekleidet mit einem weißen Fellkleid, in einer Gruppe von Wildkatzen: rechts neben ihm: zwei Löwen untereinander, links neben ihm: zwei Leoparden untereinander. Darunter die Stifterfigur mit vor der Brust verschränkten Armen in ein weißes Gewand gekleidet.

9. Bl. 51v: Ganzseitige Miniatur: Auf einem Schimmel reitet der Erzengel, seine rechte Hand im Segensgestus ausgestreckt, auf eine Figur zu, die in der rechten, oberen Bildecke mit einem Gegenstand in ihrer rechten Hand abgebildet ist. Sie blickt auf den Engel.

10. Bl. 88r in der unteren Ecke ein Heiliger in Frontalansicht mit Glorienschein. Die Beschriftung: አቢብ፡ ጸድቅ። (= *der gerechte Abib*).

11. Bl. 88v: Ganzseitige Miniatur: Maria als Hodegetria auf einem Thron sitzend, am oberen Bildrand begleitet von je einem Engelskopf. Das Kind auf ihrem Schoß hält ein Buch in seiner Hand.

12. Bl. 89r: Ganzseitige Miniatur: Der barfüßige hl. Georg, zum linken Bildrand gewendet, reitet auf einem Schimmel. Am Boden liegt der Drache. Am linken Bildrand sitzt in einer Baumkrone das Mädchen Birutāwit. Der Maler hat den Speer des Heiligen vergessen, eine andere Person hat dies mit Bleistift korrigiert.

Die sorgfältig und detailfreudig gemalten Miniaturen sind mit warmen Farben im Stil der Gondarschule gemalt (allerdings sind sie wohl jüngeren Datums).

Gekritzelte, ungelenke Umrißzeichnung mit schwarzer Tusche eines Pferdes, darunter einer Figur auf einem Pferd (?).

In die Innenseite des Vorderdeckels ist ein Spiegel eingelassen.

Die Handschrift hat öfter ihren Besitzer gewechselt: Ursprünglich ist diese Handschrift für ኢሳይያስ፡, der sie für sich, seine Frau ማርታ፡ sowie seinen Sohn ኢዮአታም፡ hat anfertigen lassen, geschrieben worden. Zwischen den Zeilen ist von anderer Hand ወልደ፡ ሚካኤል። oder ወልደ፡ ሕይወት። eingefügt worden.

Schreibübungen und Federproben: Bl. 24v, 78r und 79r.

Die sehr ordentlich geschriebene Handschrift ist nicht datiert (19. Jh.?).

13 17256

Holzdeckel in Ledertasche; Vorderdeckel längs gebrochen. Pergament. 142 Bl. 18,5:14,0:6,0 cm. 13,0:11,0 cm. 1 Sp.; Bl. 124v-141v: 2 Sp. 24 Zl.

መዝሙረ፡ ዳዊት። [= *Psalmen Davids*]: Bl. 1r-141vb.
Vgl. o. 15432 = 123f.
Die Psalmen haben die sog. »neuen Überschriften«.
a) *Psalm 1-150*: Bl. 1r-108v.
b) *Der apokryphe Psalm 151*: Bl. 108v-109r.
c) *Die alt- und neutestamentlichen Cantica*: Bl. 109r-120v.
d) *Das Hohelied*: Bl. 120v-127r.
e) ውዳሴ፡ ማርያም። [= *Lobpreis Marias*]: Bl. 127va-137vb.
 1. Montag: Bl. 127va-128va.
 2. Dienstag: Bl. 128va-130ra.
 3. Mittwoch: Bl. 130ra-132ra.
 4. Donnerstag: Bl. 132ra-134rb.
 5. Freitag: Bl. 134rb -135vb.
 6. Samstag: Bl. 135vb-136vb.
 7. Sonntag: Bl. 136vb-137vb.
f) ውዳሴ፡ ወግናይ፡ (!) እሙ፡ ለእዶናይ። [= *Lobpreis und demütige Danksagung an die Mutter des Herrn*]: Bl. 137vb-141vb.

Es finden sich auffällig wenig Nachträge am rechten Zeilenrand. Der Unterschied im Schriftduktus dürfte auf einen Federwechsel zurückzuführen sein.

Nicht sehr dekorative Zierleisten mit schwarzer Tusche und wenigen, mit Farbe ausgefüllten Feldern: Bl. 1r und 127v.

Miniaturen im Stil der traditionellen, modernen Volksmalerei; vgl. z.B. die Miniaturen in der Edition von: *A. Jankowski*, Eine amharische Version der Königin Azēb-Erzählung. Die Handschrift Hs. or. 3542 der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin (Hamburg 1982) [= Abb. 97-119 in: *E. Hammerschmidt*, Codices Aethiopici (Graz 1977)].

1. Bl. 142r: Auf gelbem Untergrund ein barfüßiger äthiopischer Priester mit weißem Turban, einen grünen Umhang mit gelber Verzierung über rotem, gelbgestreiftem Rock und weißen Hosenbeinen. Seine linke Hand zeigt aus dem Umhang. Die amharische Beschriftung, die zum Teil übermalt ist, lautet: ይልማ፡ ዓቢይ፡ (?) የክርስትና፡ ስሙ፡ ገብረ፡ ሃቦ [...] (?) (= *Yelmā ʿAbiyu, dessen Taufname Gabra Hābo [...] ist*).

2. Bl. 142v: Auf grüngelbem Untergrund ein barfüßiger Priester mit weißem Turban und Bart. Über einem weißgestreiften, grünem Untergewand und weißen Hosenbeinen hat er einen rotem Umhang mit weißem Saum und gelber

Verzierung. Seine linke Hand sieht aus dem Umhang hervor. Die Beschriftung: ቄስ፡ [= *Priester*].

Numerierung der Blattlagen jeweils links oben: 1. Bl. 1r; 2. Bl. 11r; 3. Bl. 21r; 4. Bl. 31r; 5. Bl. 41r; 6. Bl. 51r; 7. Bl. 61r; 8. Bl. 71r; 9. Bl. 81r; 10. Bl. 91r; 11. Bl. 101r; 12. Bl. 111r; 13. Bl. 121r; 14. Bl. 131r.

Auf der Innenseite der Lasche des inneren Schubers der Tragetasche ist der Name ኤፍሬም፡ [...] geschrieben.

Die mit flüssiger Schrift geschriebene Handschrift ist nicht datiert (erste Hälfte des 20. Jh.?).

14 19086

Leporello in zweiteiliger Lederhülse, die auf einer Seite eine einfache Prägung hat. Holzdeckel. Pergament. Hier werden – entgegen der sonst üblichen Zählung – die Seiten gezählt: 118 S.; S. 1-59 = Vorderseite; S. 60-118 = Rückseite. S. 1, 59, 60 und 118 unbeschrieben. 5,0:4,0:2,5 cm. 4,0:3,5 cm. 1 Sp. 8 Zl.

ልፋፈ፡ ጽድቅ። [= *die Binde der Rechtfertigung*]: S. 1-58 und 61-117.
Vgl. o. Nr. 11063 = 118f.
a) Das eigentliche *Lefāfa ṣedeq*: S. 1-58 und 61-104.
b) *Die Gebete für die Himmelsreise*: S. 104-117.

Vom Namen der Besitzerin ist nur der erste Bestandteil: ወለተ፡ eingetragen, sonst ist der Platz freigeblieben.

Das Leporello ist nicht datiert (erste Hälfte des 20. Jh.).

15 19087

Holzdeckel in einfacher Ledertasche. Pergament. 105 Bl.; Bl. 1r-v und 95r-v unbeschrieben. 7,5:5,0:3,5 cm. 4,5:4,0 cm. 1 Sp. 11 Zl.

ምዕራፍ፡ [= *Commune des Offiziums*]: Bl. 2r-105r.
Vgl. o. Nr. 15399 = 120f.
አርባዕት፡ : Bl. 18v-30v.
ግዕዝ፡ አርያም። : Bl. 31r-38r.
አርያም፡ ዓራራይ። : Bl. 38r-41v.
ዕዝል፡ አርያም። : Bl. 41v-43r.
ሠለስት፡ : Bl. 43r-53v.

ዘረቡዕ፡ : Bl. 53v-58v.
ዘሐሙስ፡ : Bl. 58v-69r.
ምዕራፍ፡ : Bl. 69v-85r.
ትምህርተ፡ ጎቡዓት። [= *Lehre der Geheimnisse*]: Bl. 85r-94v.
T und Ü: Lif 40-52.
E. Hammerschmidt, Äthiopische liturgische Texte der Bodleian Library in Oxford = Veröffentlichungen des Instituts für Orientforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 38 (Berlin 1960) 39-72. VeMe I 30-33 = II 215-17.
L: VeMe II 210-14. VOHD XX 2, 83 (Nr. II 1).
Tafel der Halleluja: Bl. 96r-104v.
T: *B. Velat*, Ṣoma Deggwā. Antiphonaire du carême. Quatre Premières semaines = PO XXXIII [(!) für XXXII] 1-2 (1966) 255-61.

Der Text ist bis auf Bl. 69v-93r durchgehend mit Gesangsnoten versehen. Vermerke der Lesungen: Bl. 20v: ዘሠሉስ፡; Bl. 22v: ዘረቡዕ፡; Bl. 25r: ዘሐሙስ፡; Bl. 28v: ዘቀዳም፡; Bl. 34r: ዘሠሉስ፡; Bl. 36r: ዘረቡዕ፡; Bl. 38r: ዘሐሙስ፡; Bl. 40r: ዘዓርብ፡; Bl. 41v: ዘቀዳም፡.

Kritzeleien: Bl. 105r und v sowie auf der Innenseite des rückwärtigen Dekkels.

Winzige Zierleisten mit schwarzer Tusche, zum Teil auch mit roter und schwarzer Tusche: Bl. 2r, 18vb, 31r, 43r und Bl. 78v ein kleines Kreuz im Text. Breite Tintenflecke: Bl. 104v-105r.

Die mit winziger Schrift geschriebene Handschrift ist nicht datiert (19./Anfang 20. Jh.?).

16 20380

Holzdeckel in einfacher Ledertasche. Pergament. 129 Bl.; die Bindung ist beschädigt, Bl. 17 und 64 sind lose. 9,0:9,0:4,5 cm. 6,0:6,0 cm. 1 Sp. 10 Zl.; ab Bl. 94: 13 Zl.

I. *Salām an Maria*: Bl. 1r-16r.
A (1r) እግዚአብሔር፡ ወሀቤ፡ ብርሃን፡ ... ሰላም፡ ለዝክረ፡ ስምኪ፡ ዘአስተ(1v) ማሰልዎ፡ በኮከብ። ...
II. *Salām an Maria*: ኪዳነ፡ ምሕረት፡ [= *Bund der Barmherzigkeit*]: Bl. 16v-17v.
L: ChR Nr. 96.
III. *Salām an Georg von Lydda*: Bl. 18r-35v.
L: ChR Nr. 65. VOHD XX 4, 65 (Nr. III 2).
IV. *Salām an Georg von Lydda*: Bl. 35v-37r.

A (35v) ሰላም፡ ጊዮርጊስ፡ ዘልዳ፡ መስተፅዕን፡ ፈረስ፡ ፀዓዳ፡ ...

V. *Salām an Jesus Christus*: Bl. 37v-43v und 108v-109v.
Von einem anderen Schreiber. Beginn und Ende des Textes fehlen.
(Bl. 43v) (E) ... ሰላም፡ ለልሳንከ፡ በጽንዓ፡ መስቀል፡ ዘተሞቅሐ፡ ... ዘያረዊ፡ ነፍስ፡ ጽሙዕ፡ ወዘይወልድ፡ ፍሥሐ። (Bl. 108v) ዘመጽልወ፡ ልምላሜ፡ ሥዕሉ፡ ...
E (Bl. 109v) ... ሰላም፡ ለትንሣኤከ፡ እንበለ፡ መዋጥኅ፡ ወግልባቤ፡ ...

VI. Erklärung der Dreifaltigkeit, der Natur Christi und der Menschwerdung: Bl. 44r-92v.
Es handelt sich um einen amharischen Traktat – ohne einleitende Titelangabe – über christologische Fragen unter Zitierung der patristischen Literatur.

1. Über die Dreifaltigkeit: Bl. 44r-55r.
ሃይማኖት፡ ለሚየከስ፡ የሃይማኖት፡ አመለለስ፡ እንዴሀ፡ ነው፡ በማን፡ ታምናለህ፡ በእግዚአብሔር፡ እግዚአብሔር፡ ስንት፡ ነው። ...
2. Über die Natur Christi: Bl. 55r-66r.
E (66r) ... የሶስትነትና፡ የሐንድነት፡ ምስክር፡ ተፈጸመ።
3. Über die Menschwerdung Christi: Bl. 66r-92v.
A (66r) ከሶስቱ፡ አካላት፡ ማን፡ ሥጋ፡ ለበስ፡ አካለ፡ ወልድ፡ ምነው፡ ...
E (92v) ... ዝንቱ፡ ውእቱ፡ ሃይማኖትየ፡ ዘእመውት፡ ቦቱ፡ አነ፡ ገብረ፡ እግዚአብሔር፡ [...] ለዓለመ፡ ዓለም።

VII. Gebet gegen Hagel: Bl. 92v-93r.
ጸሎተ፡ በረድ፡ አብርድ፡ አስተባረድ፡ ኮል፡ ትከልከል፡ ...
Am unteren Rand von Bl. 93r, am Ende des Gebetes: Brillenbuchstaben.

VIII. መጽሐፈ፡ ኑዛዜ። [= *Buch der Beichte*]: Bl. 94r-108v.
L: VOHD XX 5, 76 (Nr. 16).

IX. መስተብቍዕ፡ [= *Suffragien*] und ሊጦን፡ [< τῶν λιτῶν = *Bittgebete*]: Bl. 110r-127v.
T und Ü: VeMe I 7-29 = II 181-186 und 198-209.
T, Ü und L von Bl. 124v-126v: *E. Hammerschmidt*, Das Sündenbekenntnis über dem Weihrauch bei den Äthiopiern = OrChr 43 (1959) 103-109.
Der Text ist mit Gesangsnoten versehen.

X. Lobpreis: Bl. 127v-129r.
A (127v) ጸገ፡ ዘአብ፡ ኀሩት፡ ዘወልድ፡ ሱታፌ፡ ዘመንፈስ፡ ቅዱስ፡ ...
E (129r) ... ስብሐት፡ ለከ፡ ይደሉ፡ በመስቀልከ፡ ሕይወት፡ አስመ፡ በመስቀልከ፡ ድኅኑ፡ ኵሉ፡ ፍጥረት።

Bl. 93v ein Verzeichnis der Qenē: መዝገበ፡ ቅኔ፡ ሥላሴ፡ በታቦር፡ ብሂል፡ ...
Vermerke der Wochentage am oberen Rand mit Bleistift: Bl. 117r: ሰኑይ፡; Bl. 118v: ሠሉስ፡; Bl. 119v: ዘእኁድ፡; Bl. 120v: ረቡዕ፡; Bl. 122r: ሐሙስ፡; Bl. 123r: ቀዳም፡.

Bl. 129v der unvollständige Vermerk: በሥልጣን፡ ጴጥሮስ፡ ወጳውሎስ፡ ውጉዘ፡ ለይኩን። Kritzeleien: Bl. 127v.
Als Schreiber der Handschrift ist in Nr. VIII ወልደ፡ እግዚእ። eingetragen. Bl. 10r, 35v und 37r ist der zweite Bestandteil des Namens des Auftraggebers weggeschabt, so daß nur mehr ወልደ፡ ... stehen geblieben ist. Sonst finden sich keine weiteren Einträge.

In den entsprechenden Wendungen des Textes Nr. IX ist ንጉሥነ፡ ኢያሱ፡ eingetragen. Ohne die Nennung weiterer Personen oder Anhaltspunkte ist diese Angabe für eine Datierung allerdings ohne Wert. Iyāsu V. (= Leǧǧ Iyāsu) ist aus paläographischen Gründen auszuschließen. Die Handschrift (Nr. I-IV, VI und VIII), die von mehreren Schreibern stammt, dürfte Ende des 18. Jh. begonnen worden sein. Die anderen Stücke, die ebenfalls von mehreren Schreibern stammen, dürften etwas jünger sein.

17 20381

Holzdeckel in einfacher Ledertasche; rückwärtiger Deckel längs gebrochen. Pergament. 153 Bl. 9,0:8,5:5,5 cm. 5,5:6,0 cm. 1 Sp.; Bl. 134r-153r: 2 Sp. 20 Zl.; Bl. 134r-153r: 19 Zl.

መዝሙረ፡ ዳዊት። [= *Psalmen Davids*]: Bl. 1r-131r, 132r-133r, 134ra-152vb.
Vgl. o. Nr. 15432 = 123f.
Die Psalmen haben die sog. »neuen Überschriften«.

Der Text von Bl. 1r-v, 8v, 35v-36r, 38r, 40r, 43v-44r, 45r-46r und 47v ist kaum mehr lesbar. Ps 55 [Bl. 41v (unten)-42v (oben)] stammt von einem anderen, ganz ungelenken Schreiber.

a) *Psalm 1-150*: Bl. 1r-112v.
b) *Der apokryphe Psalm 151*: Bl. 112v.
c) *Die alt- und neutestamentlichen Cantica*: Bl. 113r-124v.
 Bl. 121v (untere Hälfte) ist nicht mehr lesbar.
d) *Das Hohelied*: Bl. 125r-131r, 132r-133r.
 Bl. 130r-131r stammen von einem anderen Schreiber.
e) ውዳሴ፡ ማርያም። [= *Lobpreis Marias*]: Bl. 134ra-147rb.
 1. Montag: Bl. 134ra-135ra.
 2. Dienstag: Bl. 135ra-137rb.
 3. Mittwoch: Bl. 137rb-139va.
 4. Donnerstag: Bl. 139va-142vb.
 5. Freitag: Bl. 142va-144rb.
 6. Samstag: Bl. 144rb-145vb.
 7. Sonntag: Bl. 145vb-147rb.

Bl. 134ra (am oberen Rand) der Vermerk: ውዳሴሃ፡ ለእግዝእትነ።

f) ውዳሴሃ፡ ለእግዝእትነ፡ ማርያም፡ ወላዲተ፡ አምላክ። [= *Lobpreis unserer Herrin Maria, der Gottesgebärerin*]: Bl. 147rb-152vb.

Von anderen Schreibern hinzugefügte Texte:

1. Bl. 131v mit lila Tinte sehr flüchtig geschrieben, eine schlecht lesbare Strophe eines *Salām*: ሰላም፡ ለቃልኪ፡ ...
2. Bl. 133v: Beginn des *1. Johannesbriefes*: 1 Joh 1,1-6. Ein anderer Schreiber hat als Überschrift: ዓንቀጸ፡ ሃሌታ፡ (!) vermerkt.
3. Bl. 153ra-b: Im Zusammenhang nicht mehr lesbar: Text zur Heilung (?).
4. Ungelenk geschriebenes – auf dem Kopf stehend – Gebet mit magischen Namen, jeweils eine Zeile in den Text des Psalteriums eingefügt: Bl. 98v, 99r, 99v, 100r, 102r, 107v, 108r, 124r, 148v-153r.

Weitere, im Zusammenhang nicht mehr lesbare Vermerke: Bl. 153v auf dem Kopf stehend. Kritzeleien mit Bleistift: Bl. 3v, 15v, 16r, 16v, 21r und 79v. Federprobe: Bl. 41v (oben).

Die mit außergewöhnlich winziger Schrift sorgfältig geschriebene Handschrift ist nicht datiert (Ende des 18. Jh.?).

18 20382

Holzdeckel in Ledertasche; beide Deckel zweimal längs gebrochen. Pergament. 179 Bl.; Bl. 177vb unbeschrieben. 15,0:13,5:7,0 cm. 10,0:10,0 cm; Bl. 178r-179v: 13,5:10,0 cm. 1 Sp.; Bl. 162r-177r und 178r-179v: 2 Sp. 20 Zl.; Bl. 178r-179v: 18 Zl.

መዝሙረ፡ ዳዊት። [= *Psalmen Davids*]: Bl. 4r-161r und 162r-177ra.

Vgl. o. Nr. 15432 = 123f.

Die Psalmen haben als Überschrift meist nur: መዝሙር፡ ዘዳዊት።.

a) *Psalm 1-150*: Bl. 4r-137r.
b) *Der apokryphe Psalm 151*: Bl. 137r-v.
 Auffällig ist, daß nahezu keine Ergänzungen in der rechten Zeilenhälfte vorhanden sind.
c) *Die alt- und neutestamentlichen Cantica*: Bl. 137v-152v.
d) *Das Hohelied*: Bl. 152v-161r.
e) ውዳሴ፡ ማርያም። [= *Lobpreis Marias*]: Bl. 162ra-172rb.
 1. Montag: Bl. 162ra-vb.
 2. Dienstag: Bl. 163ra-164vb.
 3. Mittwoch: Bl. 164vb-166va.
 4. Donnerstag: Bl. 166va-168vb.
 5. Freitag: Bl. 168vb-170rb.

6. Samstag: Bl. 170rb-171rb.
7. Sonntag: Bl. 171rb-172rb.

f) ውዳሴ፡ ዘእግዝእትነ። [= *Lobpreis unserer Herrin*]: Bl. 172va-177ra.
Die in Rot geschriebene Überschrift ist kaum mehr lesbar. Bl. 175ra-vb hat ein anderer Schreiber geschrieben.

Bl. 178ra-179vb stammen aus einer anderen Handschrift. Der Text für die Liturgie (?) ist unvollständig.

Weggeschabter Text von sechs Zeilen: Bl. 161v.

Bl. 1r: Grobe Umrißzeichnung mit schwarzer Tusche eines Engels mit gezücktem Schwert. Weitere Kritzelzeichnungen mit schwarzer Tusche: Bl. 2r: Engel (?) und Reiter; Bl. 69r: ein Gesicht; Bl. 4r: ungelenk gezeichnete Zierleiste.

Kritzeleien, Federproben und Schreibübungen: Bl. 1r, 1v, 2r, 2v-3v, 4r (oben), 28r, 33r, 82v, 135r, 163va, 171rb, 177va und 179ra.

Löcher in Bl. 66, 68 und 111 (geringer Textverlust).

Nicht sehr sorgfältig geschriebene Besitzervermerke (von anderen Schreibern als dem Hauptteil der Handschrift):
Bl. 1v ein kaum lesbarer Vermerk, wonach die Handschrift ባህርየ፡ ሥላሴ። gehörte.

Bl. 123r ein Besitzervermerk in Amharisch: ይህን፡ ዳዊት፡ ያረመው፡ ሰው፡ አሰፍ፡ ነው። Bl. 161r ein weiterer Besitzervermerk in Amharisch: ያመለከተው፡ ገብረ፡ ኪዳን፡ ነው፡ ይህንን፡ ዳዊት[ም]፡ ሀላውን፡ (?).
[] über dem Wort eingefügt].

Das außergewöhnlich sorgfältig geschriebene Psalterium ist nicht datiert (Ende des 18. Jh.?).

19 20383

Holzdeckel in Ledertasche; rückwärtiger Deckel längs gebrochen. Pergament. 93 Bl.; Bl. 3v unbeschrieben. 12,5:8,5:5,5 cm. 8,5:6,5 cm. 1 Sp. 13-14 Zl.

I. Aus dem መጽሐፈ፡ ሰዓታት። [= *Buch der Stunden*]: Bl. 5r-40v.
1. Hymnus an Maria: Bl. 5r-12r.
Ü und L: *O. Raineri*, L'inno mariano Beṣe'et anti (Beata sei) del Sebḥata fequr = OrChrP 52 (1986) 421-31.
T: [መጽሐፈ፡]ሰዓታት፡ ዘሌሊት፡ ወነግሀ። [= *(Buch der) Stunden der Nacht und des Morgens*] (Addis Ababā, Druckerei des ተስፋ፡ ገብረ፡ ሥላሴ። 1947 A.Mis. = 1954-1955 A.D.) 80-89.

L: GSt 68. VOHD XX 6, 393 (Nr. II).

2. Gebet an Georg von Lydda: Bl. 12r-16r.
 L: VOHD XX 6, 218 (Nr. 10).
3. Litanei an Heilige und Engel: Bl. 16r-19v.
 A (16r) በእንተ፡ ክቡር፡ አቡነ፡ ተክለ፡ ሃይማኖት፡ ማኅቶት፡ እምኢትዮጵያ፡ ሰዳዴ፡ ጽልመት፡ ...
4. Litanei: Bl. 19v-22r.
 L: VOHD XX 6, 349 (Nr. VI).
 E (22r) ... ወበከመ፡ አቀብከኑ፡ (!) እምነግህ፡ እስከ፡ ሠርክ፡ ዕቀበኑ፡ [...] እምሠርክ፡ እስከ፡ ነግህ፡ ተፈጸመ ፡ በረድኤተ፡ አምላክ።
5. Marienhymnen: Bl. 22r-40v.
 a) Bl. 22r-23v.
 A (22r) እምቅድመ፡ ሰማያት፡ ወምድር፡ ሀልዎተኪ፡ ፀሐይ፡ ወወርሀ፡ ኢቀደሙኪ፡ መላእክት፡ ወትሩ፡ ይትለአኩኪ፡ ሰአኢ፡ ለነ፡ ለሔዋን፡ እምነ፡ (22v) ከይሲ፡ ዘአስሐታ፡ ሜጥክያ፡ አንቲ፡ ውስተ፡ ገነታ፡ ...
 b) Aus dem ውዳሴ፡ ማርያም፡ [= *Lobpreis Marias*]: Bl. 23v-34v, 36r-40v.
 Vgl. o. Nr. 15432 (e) = 124.
 aa) Lesung für den Mittwoch: Bl. 23v-25v.
 bb) Lesung für den Donnerstag: Bl. 25v-27v.
 cc) Lesung für den Freitag: Bl. 27v-31v.
 dd) Lesung für den Sonntag: Bl. 31v-34v.
 ee) Lesung für den Dienstag: Bl. 36r-40v.
6. Hymnus an Maria: Bl. 34v-36r.
 Von einem anderen Schreiber.
 A (34v) ተፈሣሕ፡ ኦዘመደ፡ እጓለ፡ እመ፡ ሕያው፡ እስመ፡ አፍቀ(35r)ሮ፡ እግዚአብሔር፡ ለዓለም፡ ሕያው። በማህፀንኪ፡ ማርያም፡ ሙዳየ፡ አፈው፡ [ከመ፡ እወድስኪ፡] በቃለ፡ ውዳሴ፡ ፍትው፡ ...
 [[] am oberen Rand nachgetragen].

II. Marienanaphora des Kyriakos von Behnesā: Bl. 40v-68v.
 T und Ü: *S. Euringer*, Die äthiopische Anaphora unserer Herrin Maria = OrChr, dritte Serie, 12 (1937) 63-102 und 248-262.
 L: VOHD XX 6, 67.

III. Gebet mit verschiedenen *Salām*: Bl. 69r-80v.
 A (69r) ሰምዓኒ፡ እግዚኦ፡ ጸሎትየ፡ ሃሌ፡ ሉያ፡ ሃሌ፡ ሉያ፡ ... ሰላም፡ ለከሙ፡ ማኅበረ፡ መላእክት፡ ትጉሃን፡ ...

IV. *Salām an Maria*: ኪዳነ፡ ምሕረት። [= *Bund der Barmherzigkeit*]: Bl. 80v-93r.
 Vgl. o. Nr. 20380 (Nr. II) = 143.
 Bl. 91v-93r stammen von einem anderen Schreiber.

Von mehreren Schreibern nachträglich hinzugefügte, amharische Vermerke:

1. Auf der Innenseite des Vorderdeckels von ungelenker Hand mit Bleistift ein unvollständiger Vermerk über eine Sendung eines ወልደ፡ ስላሴ።.

2. Bl. 1v mit einer ungelenken Zierleiste umrandet ein Vermerk über eine gerichtliche Auseinandersetzung wegen einer Lüge mit der Nennung der Zeugen. Die Erwähnung von Kaiser Menilek in diesem Vermerk ist für die Datierung der Handschrift ohne Belang.

3. Flüchtig geschriebener und kaum mehr lesbarer Vermerk über eine Sendung: Bl. 2r.

Bl. 4r sind magische Namen (? kaum mehr lesbar) eingetragen.

Kritzeleien und Federproben: Bl. 1r, 4v, 21r, 71v und auf der Innenseite des rückwärtigen Deckels.

Unvollständige Numerierung der Blattlagen am oberen Rand: 3. Bl. 22r.

Miniaturen und Verzierungen:

1. Bl. 2v: Mit roter und grünlicher Farbe sowie schwarzer Tusche ein barfüßiger Reiter auf einem Schimmel, das Schwert mit seiner rechten Hand über seinem Kopf schwingend. Er reitet auf einen Baum am rechten Bildrand zu. Am unteren Bildrand in Halbfigur und Frontalansicht eine Figur mit einer Gebetskette in ihrer linken Hand. Die Beschriftung in der Baumkrone: ዓለም፡ ይእቲ፡ [= *die Welt ist* (?)]. Die fehlerhafte, unvollständige Beschrifung neben der Figur am unteren Rand: ዘከመ፡ ተዘ፡ (!) ገብረ፡ ጊዮርጊስ፡ ተዘኪሮ፡ ሲለለ፡ (!) በከየ፡ (?).

2. Bl. 3r: Mit roter, gelber, grünlicher und lila Farbe sowie schwarzer Tusche: Maria mit dem barfüßigen Jesusknaben auf einem schraffierten Podest sitzend. Das Kind hält in seiner linken Hand ein Buch mit der Beschriftung: ወን[ጌል፡] (= *Evangelium*). Der Umhang Marias hat über ihrer rechten Schulter drei sternförmige Ornamente. Am oberen Bildrand sind die Engel mit gekreuzten Flügeln abgebildet.

Diese beiden Miniaturen sind – obwohl grob gezeichnet – nicht ohne Reiz und zeigen eine eigene Handschrift.

Ungelenke Zierleisten (wohl auch vom Maler der Miniaturen): Bl. 5r eine Textumrandung mit je einem Gesicht in den beiden oberen Rahmenecken; Bl. 69r und 93v ganz einfache Leisten am oberen Rand.

Bl. 68v ein Vermerk über den Erwerb der Handschrift durch ሃለቃ፡ ወልደ፡ ሥላሴ።.

Bl. 93v ein Vermerk des Schreibers der Handschrift: ለዛቲ፡ መጽሐፍ፡ ዘጸሐፉ፡ ሐለቃ፡ አስፋው፡ ከመ፡ ትኩኖ፡ መርኃ፡ ለመንግሥተ፡ ሰማይ፡ ቅድስት፡ ስመ፡ ክርስትናሁ፡ ገብረ፡ [ጊዮርጊስ፡] s. auch o. die Inschrift auf Bl. 2v.

Der zweite Bestandteil des Namens ist nur mehr schwach zu erkennen. Die Schrift dieses Vermerks ist eine andere (!) als die der verschiedenen Teile der Handschrift.

Einen Anhaltspunkt für eine Datierung der Handschrift liefert die Erwähnung in der Marienanaphora auf Bl. 42r-v des alexandrinischen Patriarchen Pe-

trus [VII. (1809-1852)] und des äthiop. Metropoliten Qērellos (1808-1820). Demnach ist die Handschrift zu Beginn des 19. Jh. entstanden.

20 376

Streifen aus drei Pergamentstücken in zweiteiliger Hülse aus gepunztem Leder mit einem kleinen Tragriemen, der durch Schlaufen läuft. Das Ende der Rolle ist zusammengeklebt und nicht mehr lesbar. 159,0:8,0 cm. Schriftspiegel: 7,0 cm breit. 1 Sp. Zwei Schriftabschnitte zu 107 und 116 Zl.

Das Pergament ist – besonders an den Nahtstellen – beschädigt. Zum Teil hat sich der Text auf der Rückseite der Rolle abgedrückt und ist auf der Vorderseite fast nicht mehr lesbar.

Magische Gebete in Rollenform
Allgemein hierzu unterrichtet:
L: DobbZ. StrPr. MercZ. *J. Mercier*, Les plus anciens rouleaux protecteurs éthiopiens de la Bibliothèque Nationale de Paris = Annales d'Éthiopie 10 (Paris 1976) 227-242. SixäthZ. *E. Wagner*, Die Illustrationen der äthiopischen Zauberrollen der Sammlung Littmann = Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies (Wiesbaden 1967) 706-732. WorrZ I-III. *E. Balicka*, Enluminures d'un rouleau magique éthiopien rapporté par la 1re expédition d'étudiants polonais en Afrique = Africana Bulletin 21 (Warszawa 1974) 59-65. *J. Mercier*, Les peintures des rouleaux protecteurs éthiopiens = Journal of Ethiopian Studies XII 2 (Addis Ababa 1974) 107-146. *M. Kropp*, Der dritte Talisman der Askalä-Maryam Dässəta: Eine äthiopische Zauberrolle im Stadt- und Hochstiftmuseum = Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen 91 (1989) 342-357. *O.A. Jäger*, Äthiopische Zauberrollen und ihre Bilder = Baessler-Archiv. Neue Folge 14 (1966) 139-180.

1. Abschnitt:
1. Susenyoslegende.
Der Beginn des Textes ist nicht mehr lesbar.
T, Ü und L: DobbZ.
T und Ü: *S. Grébaut*, La légende de Sousneyos et de Werzelyâ d'après le ms. éthiop. Griaule n° 297 = Or NS 6 (1937) 177-183. WorrZ I 165-183. *K. Fries*, The Ethiopic Legend of Socinius and Ursula = Actes du huitième Congrès international des Orientalistes, tenu en 1889 à Stockholm et à Christiana, 2e Partie, Section I B (Leiden 1893) 55-70.

Ü: *R. Basset*, Les Apocryphes Éthiopiens traduits en français IV (Paris 1896).

2a. A: ጸሎት፡ በእንተ፡ ሕማመ፡ ዓይነ፡ ባርያ፡ ወሌጌዎን፡ ዓይጎዓል፡ ረብል፡ እልዓዲም፡ ...

2. *Abschnitt:*

2b. Fortsetzung von Nr. 2a.

3. A: ጸሎት፡ በእንተ፡ ሕማመ፡ ባርያ፡ ወሌጌዎን፡ ሰተፈ፡ ማእረ፡ አጋንንት፡ ፈራኅከ፡ ...

4. A: ጸሎት፡ በእንተ፡ ሕማመ፡ ቊርጸት፡ ጸሎተ፡ ደመ፡ ሰንታመ፡ ቀንታመ፡ አንከራመ፡ በዘወጽአ፡ ደመ፡ እምገቦሁ፡ ለእግዚእነ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ ...
Vgl. VOHD XX 4, 262 (Nr. 6).

5. A: ጸሎት፡ በእንተ፡ ሕማመ፡ ውግዓት፡ ዲዲ፡ ወሪደ፡ በደምደም፡ ዘፈቃ፡ ወለምለም፡ ዘይፈቅዕ፡ ...
Vgl. VOHD XX 6, 149 (Nr. 10).

6. A: ጸሎት፡ በእንተ፡ ሕማመ፡ ቊርፀት፡ ከብድ፡ ፈውስነ፡ ለይኩን፡ ናዝር፡ (dreimal) ...
Vgl. VOHD XX 6, 102 (Nr. 6).

7. A: ጸሎት፡ በእ[ንተ፡] [nicht lesbar] ሎ፡ ዘተደሞ፡ ...
Nur mehr wenige Zeilen, zum Teil mit Brillenbuchstaben.

Der Text ist mit schwarzer Tusche umrandet.

Verzierungen und Miniaturen mit schwarzer und roter Tusche. Sie sind teilweise durch Feuchtigkeit beschädigt.

1. Zu Beginn ein Gesichtsviereck als Mitte von insgesamt neun Quadraten. Oben und unten ist das Ornament von sternförmigen Blüten mit je einem Augenmotiv begrenzt.

2. Nach dem ersten Schriftabschnitt ein Engel in Halbfigur und Frontalansicht mit einem gezückten Schwert in seiner Rechten. Er blickt zum linken Bildrand. Seine Kleidung ist durch Ornamentierung in Form von Strichen, Punkten und Wellenlinien angedeutet. Oben und unten ist die Miniatur von je einer Wellenlinie mit Augenmotiven begrenzt. Beschriftung: መልአከ፡ ውቃቤ። (= *Schutzengel*).

3. Am Ende der Rolle (im jetzigen verklebten Zustand der Rolle nicht mehr vollständig zu sehen): Ornamente in Form von kleinen Halbkreisen, Vierecken und Schleifenornamenten.

Als Besitzerin der Pergamentrolle ist ursprünglich in den entsprechenden Wendungen ወለተ፡ ሚካኤል። eingetragen, das mitunter zu ወለተ፡ ሩፋኤል። geändert wurde.

Die Rolle ist nicht datiert (18. Jh.?).

21 13579

Streifen aus drei Pergamentstücken. 167,5:9,0 cm. Schriftspiegel: 8,0 cm breit. 1 Sp. Drei Schriftabschnitte zu 101, 92 und 4 Zl.

Magische Gebete in Rollenform

1. Abschnitt:

1. A: በስመ፡" ጸሎተ፡ መሥጥመ፡ ወመሽብረ፡ አጋንንት፡ ሻሻር፡ (dreimal) ዘአብ፡ ቃል፡ ፈለአብት፡ ...
 Vgl. VOHD XX 6, 123 (Nr. 8), 132 (Nr. 2f.).
2. A: በስመ፡" ጸሎት፡ በእንተ፡ መሥጥም፡ ወአይነ፡ ጥላ፡ ወነገርጋር፡ ወዓይነ፡ አጋንንት፡ ሐጢ፡ (viermal) ...
 Vgl. VOHD XX 6, 88 (Nr. 1), 108 (Nr. 2), 132 (Nr. 2).

3a. A: በስመ፡" ጸሎተ፡ መሥጥመ፡ አጋንንት፡ ወማዕሰሩ፡ ለሰይጣን፡ ወመሽብሮ፡ ለመናፍስት፡ ርኩሳን፡ ያቱነጢ፡ እልመለኪ፡ ...
Vgl. VOHD XX 6, 132 (Nr. 4).

2. Abschnitt:

3b. Fortsetzung von Nr. 3a.

4a. A: ጸሎተ፡ መሥጥም፡ ወመሽብሮሙ፡ ለአጋንንት፡ በስሙ፡ ለአብ፡ ምናቴር፡ ...
Vgl. VOHD XX 6, 133 (Nr. 1).

3. Abschnitt:

4b. Ende von Nr. 4a.

Der Text ist mit roter und schwarzer Tusche umrandet.

Miniaturen und Verzierungen mit roter und schwarzer Tusche:

1. Zu Beginn ein schwerttragender Engel in Frontalansicht, die Schwertscheide hält er in seiner Linken. Er trägt Pantoffeln an seinen Füßen. Seine Kleidung ist mit Punkten und kleinen, schuppenförmig angeordneten Kreisen ornamentiert. Die Haare sind sichelförmig um sein Gesicht gezeichnet, wobei sie bis unters Kinn gezogen sind. Nicht mit Farbe ausgefüllte Flächen sind zur plastischen Schattierung des Gesichtes eingesetzt. Oben und unten ist die Miniatur von schmalen Zierleisten begrenzt.

2. Nach dem ersten Schriftabschnitt: Gesichtsviereck im Achtspitz.

3. Nach dem zweiten Schriftabschnitt eine Handkreuzform. Neben dem Griff sind drei Brillenbuchstaben gezeichnet.

Als Besitzerin ist in den entsprechenden Wendungen ወለተ፡ ማርያም፡ eingetragen.

Die sehr sorgfältig geschriebene Rolle ist nicht datiert (19. Jh.?).

Wird fortgesetzt.

Michel van Esbroeck

La Vie de Saint Jean higoumène de Saint-Serge par Joseph le Skevophylax

Sous le titre «Un ouvrage hagiographique de Joseph le Skevophylax nouvellement découvert», Korneli Kekelidze éditait et commentait en 1955 un texte géorgien ancien dont l'original grec ne semble pas avoir été sauvé[1]. Son édition est précédée d'une étude où Kekelidze détermine avec sûreté la valeur de cette Vie, assez aisée à dater entre la date d'accession de Basile 867 et la mort de Joseph l'hymnographe en 883 ou 886[2]. Il identifie également le monastère de Saint-Serge et Bacchus où Jean devint higoumène, grâce aux reliques de saint Serge retrouvées par Jean l'Higoumène, et dont le pèlerin russe du XIe siècle Antoine de Novgorod signale la relique au monastère ἐν ταῖς Σοφίαις ou τὰ Ὁρμίσδου des mêmes saints. A ce témoignage R. Janin ajoute celui d'un anonyme anglais vers 1190, et celui d'Alexandre en 1393, qui tous virent les deux têtes des saints[3]. Une longue analyse est dévolue au style de la traduction, qu'il rattache justement à l'école de Jean Petritsi aux alentours de 1100. Conscient de l'importance de ce témoin rare de Joseph l'hymnographe, qui n'écrivit en prose que deux panégyriques de saint Barthélémy, sous le nom duquel il fonda son propre monastère à Constantinople en 855 , Kekelidze publiait la même année en russe une étude qui fait état de sa découverte, et élargit quelque peu le cadre historique où cette Vie prend place[4]. Cette étude fut reproduite dans ses œuvres complètes en 1962[5], et de là traduite en français en 1965 dans Bedi Kartlisa[6], d'où elle est devenue accessible à tous les byzantinistes. Les points importants concernant les monastères de Saint-Serge et Bacchus et de Saint-Diomède furent déjà utilisés par Janin dans la deuxième édition de son étude sur les sanctuaires de Constantinople[7]. Mais le

1 K. Kekelidze, Axlad aġmočenili agiograpiuli txzuleba Ioseb skevopilaksisa (IX s.), dans *Etiudebi jveli kartuli literaturis istoriidan*, t. 3 (Tbilissi 1955), p. 260-270.
2 Ibid., p. 251-260.
3 R. Janin, La géographie de l'empire byzantin. 1ère partie: Le siège de Constantinople et la patriarcat œcuménique. T.3 Églises et monastères, Paris 1969², p. 451-454.
4 K. Kekelidze, Neivestnyj pamjatnik vizantiskoj literatury v gruzinskom perevode, dans *Literaturuli Jiebani*, t. 9 (1955). P. 103-108.
5 Id., dans *Etiudebi jveli kartuli literaturis istoriidan*, t. 8 (1962), p. 244-250.
6 K. Kekelidze, Un monument inconnu de la littérature byzantine en version géorgienne, dans *Bedi Kartlisa*, vol. XIX-XX (N° 48-49) Paris 1955, p. 61-68.
7 Janin, cité note 3, p. 451-454 et 95-97.

texte lui-même n'a été que très sporadiquement traduit par Kekelidze pour les besoins de son commentaire historique. Il nous a donc semblé utile d'en offrir ici la traduction intégrale, car il s'agit d'un bel exemple d'une hagiographie modérée après la crise iconoclaste.

Nous préciserons au préalable quelques points sur lesquels Kekelidze ne s'est guère étendu, et qui touchent directement à la Vie de Jean l'Higoumène. Il s'agit d'abord des rapports étroits entre le biographe et son saint, et partant de la date de son décès, et ensuite de l'importance du culte de saint Michel pour le saint et le biographe, dont le centre est certainement ici celui de Germai, lequel n'est cependant pas mentionné explicitement dans la Vie.

Joseph reçut sa charge de Skevophylax de la Grande Église de Constantinople en 867, sans doute au moment où Jean le moine devenait parallèlement higoumène de Saint-Serge, en recevant également sa nomination de Basile le Macédonien. En effet, il y est demeuré higoumène de nombreuses années (§ 23), avant d'être placé au monastère de Saint-Diomède où il fut aussitôt atteint de sa dernière maladie. Mais ce n'est pas dans cette période que Joseph a connu particulièrement Jean le Moine, car il a grandi avec lui de nombreuses années (§ 1), et lorsque Jean se rendit chez Joseph pour la première fois, il lui raconta comment le solitaire Sabas lui avait enseigné la vie de solitaire (§ 16). Il n'était donc pas encore higoumène. C'est sans doute alors qu'il guérit Joseph d'une douloureuse entérite chronique (§ 20) du seul contact de la main, et à partir de là il vint régulièrement *chez nous* (§ 17), à savoir une fois par an lors de son passage à Constantinople. Le miracle du § 17 montre que Joseph devait être responsable d'un monastère au moment où il était en mesure de vérifier lui-même les dons accordés par Dieu au moine anonyme qui avait donné dix drachmes pour les pauvres. Cette période doit constituer les nombreuses années du § 1. Lorsque Joseph écrit «chez nous», il y aurait tout lieu de croire qu'il s'agit du monastère de Barthélemy qu'il avait fondé, et donc la période irait de 855 à 858, date à laquelle il fut bani de Constantinople. Ces trois ans sont cependant trop courts pour justifier les *nombreuses* années[8]. On peut croire que la première rencontre a déjà été possible dès l'arrivée de Joseph à Constantinople, d'abord au monastère de Saint-Antipas en 843, puis au tombeau de Chrysostome de 850 à 855. Seule cette période plus longue peut justifier la longue marche commune dans les sentiers de la croissance spirituelle à laquelle fait allusion le § 1. Au moment où Joseph entreprend d'écrire la Vie du

8 D. Stiernon, La Vie et l'œuvre de S. Joseph l'hymnographe, dans *Revue des études byzantines*, t. 31 (1973), p. 243-266 analyse toutes les données de la Vie de Joseph l'hymnographe. P. 260, au sujet des rapports entre Joseph et Jean dans la Vie que nous traduisons ici: «On a donc l'impression que les carrières évoquées par cette Vie débordent largement les deux petites décades 867/886 au cours desquelles l'Hymnographe aurait pu connaître Jean et tirer son éloge».

saint, dont la mort doit se situer une dizaine d'années au moins depuis sa nomination comme higoumène, soit vers 877, il possède deux types de sources: ce qu'un narrateur a déjà rassemblé avant lui, et sa propre expérience avec le saint (§ 1). Les deux types de récits correspondent sensiblement aux §§ 2 à 16 d'une part, et 17 à 23 de l'autre. A part l'invention des reliques de Serge et Bacchus, la plupart des miracles semblent ne pas dater de l'higouménat de Jean, mais de la période qui précède.

Le problème des commémoraisons du moine Jean a déjà été touché de nombreuses fois par différents spécialistes, bien avant que Kekelidze n'ait édité la Vie conservée en géorgien. Celle-ci dit explicitement que Jean s'éteignit un 15 mars (§ 23), mais la grosse collection mensuelle hagiographique du manuscrit de Gelathi l'a placée au 26 mars[9]. G.Garitte nous dit que Kekelidze, mis en présence d'une mémoire de Jean le Moine dans le calendrier palestino-géorgien de Jean Zosime aux dates du 27 mai et du 6 juillet, estimait que ce Jean devait être notre saint, mais Garitte objecte que le saint de ce nom doit être au 27 mai saint Jean le Psichaïte, et au surplus que le nom de Jean est si commun que même les moines de ce nom qui se bousculent dans divers témoins du synaxaire de Constantinople vers le 15 mars ont peu de chance de désigner, comme le croit Kekelidze, l'higoumène de Saint-Serge[10]. Pourtant, la question avait été posée avant même la publication du Synaxaire sur la base de 62 manuscrits en 1902[11]. Pargoire avait en effet consacré une étude approfondie à reconstituer si possible ce qu'on pourrait appeler le *Liber Pontificalis* de l'église et du monastère de Rufinianes, bâtis vers 394 a trois miles à l'est de Chalcédoine par le célèbre ministre de Théodose Flavius Rufinus[12]. Rencontrant une mémoire au 15 mars ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ ἐν Ῥουφινιαναῖς, Pargoire constate que «les ménées et autres recueils hagiographiques sont absolument muets sur la Vie de notre saint Jean»[13]. Il constate ensuite que «le 29 mai attirait chaque année à Rufinianes les fidèles dévots aux martyrs Serge et Bacchus. Les deux saints avaient une double synaxe à Constantinople même le 7 octobre et le 29 novembre, mais leur fête de printemps se faisait à la campagne πέραν ἐν Ῥουφινιαναῖς. Pourquoi cette panégyrie en leur honneur?»[14] Plus loin encore, il voit que deux synaxaires placent cette fête au 27 mai[15]. Cette dernière fête des saints Serge et Bacchus coïncide donc avec la date

9 A ce sujet, F. Halkin, Un énigmatique saint Jean de Jérusalem, dans *Analecta Bollandiana*, t. 86 (1968), p. 38, a signalé un saint Jean du monastère de Diomède à Jérusalem, qu'il propose d'identifier avec celui de notre Vie. Il s'agirait plutôt de la raison pour laquelle la continuation du Métaphraste par Xiphilin l'a placée au 26 mars.

10 G. Garitte, Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34, Bruxelles 1958), p. 235 et 272.

11 H. Delehaye, Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, Bruxelles 1902. Cité *Syn.*

12 J. Pargoire, Rufinianes, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 8 (1899), p. 429-477.

13 Ibid., p. 454.

14 Ibid., p. 455.

15 Ibid., p. 456, d'après Ass Oct. III, 863b.

de Jean Zosime pour le moine Jean. Une telle conjonction, et la présence continuelle d'un Jean au 15 et 16 mars dans les synaxaires grecs de la famille DK, N, B, Ra et Rc, apporte à la thèse de Kekelidze un appui non négligeable. Lorsque l'on voit que le *moine* Jean a passé un temps considérable à se déplacer du Sangarios en Galatie jusqu'à Constantinople,vivant dans la nature comme le montrent les §§13, 14, 15, 16, 21 et 22, on peut se demander dans quelle mesure il a pu brusquement ne séjourner que dans le monastère dont il était devenu higoumène au port *Boukoleia* de Constantinople, assurément un des points les plus animés de l'ancienne capitale. Rien ne devait être plus naturel que de rechercher encore à peu de distance de Constantinople l'isolement réconfortant d'une nature alors plus vierge qu'aujourd'hui. Si quelqu'un dut avoir trouvé l'idée de faire au printemps une Panégyrie des saints Serge et Bacchus aux Rufiniennes, qui ne devaient pas être très fréquentées après la crise iconoclaste, c'est assurément l'higoumène de Saint-Serge qui avait retrouvé leurs reliques. On ajoutera même que, lors de sa maladie dernière, l'idée de le transporter à la campagne a dû paraître tout-à-fait normale, d'où la présence des Rufiniennes au 15, 16 et 17 mars dans le Synaxaire grec[16]. L'édition du Synaxaire en 1902 ne fait que confirmer cette impression: saint Jean le Psichaïte, là où il est cité isolément, aux 25, 26 et 28 mai[17], porte explicitement son titre de Psichaïte, et son monastère se trouvait du côté européen de Constantinople. La notice principale qui lui est dévolue le 24 mai ne lui confère pas le titre de moine, mais celui de confesseur[18], comme il convient à quelqu'un qui s'est trouvé dans le feu de la contestation iconoclaste. Au contraire, l'autre Jean est commémoré au 15, 16 et 17 mars, sans avoir de notice développée. Cependant le troisième jour, le Ménée Mc précise même Ἰωάννης ὁ ἐν Ῥουφινιαναῖς ἐν εἰρήνῃ[19]. Cette dernière expression évoque plus que les autres encore le décès récent du personnage, dont personne n'a songé alors de faire une notice. Ceci est intéressant pour l'histoire du synaxaire, qui sans nul doute était alors déjà assez développé, comme en témoigne l'insertion furtive du seul nom de Jean dans les synaxaires D, K, N, B, Ra, Rc, Mv et Mc[20]. Notons enfin que Pargoire ne savait que faire de la notice aberrante du 29 mai dans Mc sur saint Hypatios aux Rufinianes, dont la vraie date est le 17 ou le 30 juin, d'après la Vie par Callinique. Il écrivait donc «Il est impossible que Rufinianes ait célébré à la même date et la commémoraison de saint Hypace et la synaxe des martyrs»[21]. C'est que, comme le montre le calendrier géorgien, le 27 est la vraie date, et la mémoire de Jean le moine y est associée. Il y a donc peu de

16 *Syn.*, col. 537 à 544.
17 Ibid., col. 707-714.
18 Ibid., col. 706-708 dans les synaxaires D, Db, K et R.
19 Ibid., col. 544, ligne 51.
20 Ibid., col. 537 à 544.
21 Pargoire, art. cit., p. 455-456.

chances que l'on se trompe en reconnaissant notre Jean l'Higoumène dans les notices autour du 15 mars, et sa rénovation du culte de Serge et Bacchus dans les notices autour du 27 mai. On ne s'étonnera pas de trouver l'un des 70 disciples Fortunatus aux 9 et au 15 juin, précisément dans les synaxaire N et R, N citant au 15 juin explicitement la donnée scripturaire 1 Cor 16-18 qui est à l'origine de ces reliques[22].

Le dernier point que nous voudrions toucher concerne la présence décisive de saint Michel dans le patronage de Jean l'higoumène. L'archange intervient quatre fois dans le texte, aux §2, 12, 19 et 24. Nous nous sommes écarté de la traduction de Kekelidze pour un point important. La phrase où Kekelidze parle d'un village appelé «Les bains» nous semble se rapporter non au village dans la phrase qui précède, mais à la mère du saint qui abandonne son village après le décès de son mari. Nous avons traduit le mot «saabanoe» d'après Tchoubinoff comme se rapportant à un être humain *préposé aux service des bains*, et non au village, car le deuxième mot qui s'y rapporte est «mexarke» , lequel correspond à πράκτωρ dans Lc 12,58. Le terme convient beaucoup plus à une personne qu'à un village. Il nous semble que l'hagiographe a eu ici le souci de nous montrer que la veuve, ou à la rigueur son mari qui figure aussi dans la phrase précédente, était préposé aux bains, fonctionnaire appointé du thème des Bucellaires. Le but de cette incise est de nous montrer que, en se dédiant à un sanctuaire de saint-Michel, la mère du saint qui par ailleurs jouit elle-même de la vénération publique, ne cherchait pas un refuge contre la misère d'un veuvage sans ressources. C'est là une remarque quasi nécessaire dans toute Vie de saint.

Les progrès de la géographie ecclésiastique nous permettent de préciser aujourd'hui que le sanctuaire de l'Archange Michel où la mère du saint se rendit pour sa santification personnelle après son veuvage, est le célèbre Myriangelon de Germai, où l'empereur Justinien se rendit en 564 à la fin de sa vie mouvementée. Ce toponyme a été âprement discuté par les spécialistes. D. et L. Siernon ont résumé les épisodes de la discussion et montré qu'il s'agit du toponyme de Yürme, dans la boucle du Sangarios, là où la rivière remonte vers le nord où il prend sa source[23]. Une série de sanctuaires de saint Michel se succèdent à l'ouest de la vallée du Sangarios. On peut même avancer sérieusement que la ville des bains où les parents du saint s'activaient est l'actuelle Hamankarahisar ou le «Kastron noir des bains», lequel dans le thème des Bucellaires, dut avoir une importance officielle[24]. Non loin de là vers le sud se trouve Yürme. Le sanctuaire

22 *Syn.*, col. 740, 26 et 750,55. On dispose depuis peu d'une étude complémentaire sur la famille H* et ses influences italo-grecques auprès de Andrea Luzzi, Studi sul sinassario di Costantinopoli, Roma 1995.

23 D. et L. Stiernon, art. Germai, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. 20 (1984), col. 975-981.

24 Voir la carte locale publiée dans Byzantion, t. 49 (1929), p. 448.

de Germai semble avoir été construit après 454 par Jean le fondateur du monastère du Studion à Constantinople[25]. Il participe à l'importance du culte des anges en Asie Mineure, dont l'affinité avec des figurations d'Attis a été récemment soulignée[26]. La source de cette information provient du panégyrique de Saint-Michel, régulièrement attribué au diacre Pantoléon dans la plupart des manuscrits grecs, mais dont il y a une version plus ancienne anonyme dont le pendant géorgien est attribué à Germain de Constantinople[27]. Cette attribution augmente encore la valeur de ce témoignage. Là se trouve incontestablement le terrain d'origine de Jean l'Higoumène. La naissance difficile du saint au § 2, obtenue par la dévotion de la mère, a probablement lieu déjà dans la montagne de Germai. Au § 12, le miracle des eaux rendues tièdes se comprend d'autant plus facilement que les sources chaudes abondent dans toute la région. Au § 19, la femme dont le corps était couverte de plaies est guérie dans les eaux du sanctuaire du chef des armées, entendez saint Michel. Enfin au § 24, le petit tropaire que Jean le Skeuophylax rédige en l'honneur du saint qui l'avait marqué est adressé à celui qui est digne du maître des hordes angéliques, à nouveau saint Michel au Myriangelon de Germai. Ici encore, on perçoit que Joseph a mieux connu le solitaire de la montagne de Galatie que l'higoumène de Saint-Serge, au moment où lui-même recevait la fonction de Skevophylax à la Grande Église de Constantinople.

Les diableries des §§ 6-11 et les miracles de guérison aux §§ 12, 13, 18, 19, 20, 21 et 22 relèvent davantage du genre littéraire des Paterika ou de Jean Moschos que des prodiges de saint Georges. Le plus amusant est celui du § 18, où le saint en fait refuse de faire un miracle et ne recommande qu'une pratique de dévotion, laquelle s'avère en fait porteuse de guérison, et le saint s'accuse en conséquence de son manque de foi. La personnalité de Jean l'higoumène est dominée par un idéal d'isolement radical, dont au § 16 le moine Sabas, qui n'a laissé aucune autre trace, reste le porteur fidèle et le transmetteur indispensable.

Les autres apports de cette Vie, on les trouvera bien développés dans la version française de l'article russe que Kekelidze lui a consacré. A tout prendre, la Vie de Jean l'higoumène est un précieux témoignage pour l'hagiographie grecque du VIIIème siècle.

La Vie est contenue dans la collection hagiographique en douze volumes mensuels recopiée au XVIe siècle par le catholicos d'Aphkhazie Eudémon Tchkhetidze, et dont le modèle déjà géorgien est la continuation de l'œuvre de Syméon

25 C. Mango, St. Michael ans Attis, dans *ΔΕΛΤΙΟΝ ΤΗΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ*, t. 12 (1984) [1986], p. 39-62, surtout p. 47.

26 Ibid., p. 49-59.

27 M. van Esbroeck, Euthyme l'hagiorite: le traducteur et ses traductions, dans *Revue des études géorgiennes et caucasiennes*, t. 4 (1988), p. 73-107, en particulier p. 98-102.

Métaphraste pour les mois postérieurs à janvier, due à Jean Xiphilin, neveu du Patriarche grec du même nom décédé en 1075. Il dédia les mois de février à août à Alexis Comnène (1082-1118)[28]. Le texte géorgien est tiré du manuscrit Gelathi 2, fol. 347b-356b, aujourd'hui au Musée de Kutaissi[29].

Le 26 mars.

Du moine Joseph le Skevophylax: vie et miracles de notre digne Père Jean devenu higoumène du monastère de Saint Serge.

1. Je viens avec empressement porter à vos oreilles, vu qu'elles se dilatent devant ce qui est beau et bien, la vie sublime et vertueuse du tout bienheureux Jean. Elle vous sera ainsi au moins une narration utile, et à moi un apport non des moindres. En effet, la langue qui raconte la vie des saints se sanctifie. Je vous dirai en toute vérité ce que j'ai entendu de celui qui racontait l'histoire de ce bienheureux, et ce que j'ai vu de mes propres yeux, ayant grandi auprès de lui pendant de nombreuses années.

2. Ainsi donc, cet homme célèbre, pour vous raconter dès l'origine ce qui le touche, s'est trouvé dans la soumission de parents vertueux, appelés Théophylacte et Basilis. L'un d'eux, le père, s'étant illustré par toutes sortes de bienfaits, avait obtenu l'achèvement de sa vie; l'autre, la mère, après le décès de son conjoint, abandonna le village dans lequel elle était. Elle était préposée au bain, fonctionnaire du thème des Bucellaires. Elle se rendit au sanctuaire de l'archange Michel, qui ne se trouvait pas fort éloigné. Et là, elle passa de nombreuses années et se constitua comme externe dans la pratique de l'ascèse. Elle atteignit les degrés les plus éminents des vertus et reposa en Dieu. Ses saintes reliques furent dignes de grâces aussi grandes que de repousser les démons et de guérir toute autre maladie chez ceux qui s'approchaient avec foi. Étincellant à partir de ces deux luminaires, comme quelque grand soleil, le divin Jean irradiait l'éclat de ses multiples et brillantes vertus. Ce dont déjà à la naissance un récit plein de mystère lui a été attribué. Lorsque, un jour, sa divine mère s'en alla dans la montagne voir son mari qui se trouvait là pour quelque affaire, le temps de la mise au monde de présenta. Trois jours elle fut la proie de douleurs intenses. Or, comme elle s'en allait tout-à-fait comme quelqu'un près de mourir, une des femmes qui étaient présentes imagina le stratagème suivant. Se mettant en dehors de la maison, elle appela

28 Cf. K. Kekelidze, Ioann Ksifilin prodolžatel Simeona Metafrasta, [1912], republié dans *Etudıebi jveli kartuli literaturis istorudan*, t. 5 (Tbilissi 1957), p. 216-226. Un résumé de discussions ultérieures dans M. van Esbroeck, Les plus anciens homéliaires géorgiens, Louvain-la-Neuve 1975, p. 8-11.

29 Cf. E. Nikoladze, Opisanie Rukopisej t. 1[Kutaisskij gosudarstvennyj istoričeskij Muzej], Tbilissi 1953, p. 14, pièce n° 31.

d'une voix forte Basilis par son nom en disant: «Sors rapidement, la Theotokos est ici et t'appelle!» Or elle perçut cette voix comme venant de Dieu, et fut aussitôt revigorée et courut à celle qui l'appelait. Et à peine était-elle arrivée à cet endroit que l'enfant naquit aussitôt.

3. Or, quand l'enfant eut quatre ans, pendant les saints jours du carême, il ne goûtait jamais de nourriture avant d'avoir été conduit par sa gouvernante au sanctuaire et d'avoir reçu les mystères divins et vivifiantes. Dans un âge aussi enfantin, il jeûnait la neuvième heure du jour. Quand il eut grandi et atteint la vingtième année, il allait dans la montagne avec ses troupeaux de vaches pour les faire pâturer, et avec elles il faisait des aumônes de lait et de fromage exquis. Cependant, dans la montagne, demeurant avec le troupeau, il versait de tels torrents de larmes qu'il s'en fallait de peu que les arbres et les rochers ne pleurent avec lui, car il lui avait été donné la grâce de la compassion, ornée de l'humilité du cœur.

4. Et comme quelques-uns des habitants du village voyaient ses bonnes actions, il pensèrent à lui donner en mariage une de leurs filles. Et quand ils eurent décidé cela, il épièrent le moment où il avait ramené le troupeau et s'en allait se reposer. Et dans l'obscurité de la nuit, ils dirigèrent à ses côtés une fille qui, après être entrée, se dépouilla de tous ses vêtements et se glissa rapidement dans le lit du jeune homme. Lui cependant, sans se faire aucun souci, se leva aussitôt et lui dit avec calme: «Qu'as-tu donc, ô femme, et pourquoi es-tu venue à une pareille heure avec tant d'impudence auprès de moi?» Et elle lui répondit: «Quand j'ai appris que tu étais seul, je suis venu dormir avec toi envoyée par mes parents!» Mais lui de lui rétorquer: «Maintenant repose donc ici, si tu le veux, car moi je ne ne coucherai jamais ni avec toi ni avec aucune autre femme!» Et quand il eut dit cela, une grande indignation s'empara de lui, au point de vouloir vomir ses entrailles, et tout son corps devint blême, comme s'il se disposait à se trouver complètement hors de lui-même. Or, la jeune fille se leva le matin et, retournée chez ses parents, elle racontait ce prodige. A partir de ce moment, le saint devint à ce point étranger aux passions qu'on nous a souvent dit qu'il regardait les hommes et les femmes de manière égale, et ne ressentait plus aucune inclination au désir.

5. A partir de là, retiré dans la montagne par enthousiasme pour la quiétude, il initia beaucoup de pères, enseignant chacune des vertus, en se contentant d'un peu d'eau et en tourmentant sa chair sainte par de grandes austérités. Comme couche, il usait seulement d'une petite peau, et il arrivait parfois qu'il s'étende nu sur le pavement, en disant à la manière du prophète: «J'ai arrosé ma couche de mes larmes» (Ps 6,7). Il était plus aisé que tarisse une source visible que de le voir tarir les larmes de ses yeux. Combien il a eu à subir de nuit et de jour des tentations variées, je ne suis pas en mesure de le rapporter. Car ce n'était par seulement de manière invisible, mais aussi de manière visible qu'ils lui infligeaient des opprobres, destinées à le détourner de son bon propos. Mais lui méprisait toujours davantage leur impuissance. Envers les païens, il était toujours sur pied de

guerre, mais pour parler comme l'apôtre, il oubliait ce qui était révolu (Phil. 3,13-16). En effet, reclus dans les cloisons de l'humilité, il ne leur paraissait pas devoir être écarté de la main. À l'inverse, eux lui paraissaient comme des scorpions, comme des serpents et comme des souris. Ils rampaient avec l'arrière-train et s'adaptaient à leur méprise.

6. Une certaine nuit, quand la lune était pleine, quelqu'un se présenta à la porte et se mit à crier d'une voix aiguë le «Bénis-nous!». Et quand le saint se mit en peine de voir ce qu'il en était, il vit quelqu'un noir d'aspect, mais complètement revêtu d'un long cucule et il comprit que c'était un stratagème du démon. Et du signe de la Croix, il se signa complètement et dit à l'imposteur: «Au nom de Jésus-Christ notre Dieu, va-t-en au loin et disparais!» Or quand il entendit cela, à l'instant il devint invisible.

7. Une autre fois, au moment où le saint circulait à cheval, il rencontra un dragon de grande dimension, lequel aussitôt qu'il eût vu ce très révérend, s'arrêta et le regarda avec férocité. Mais lui, sans aucun effroi lui dit: «Pourquoi arrêtes-tu ta course et me regardes-tu ainsi?» Or lui, blessé par cette parole comme par une lance, se mit à dévaler en direction des païens, et après s'être éloigné quelque peu, il se glissa sous un gros rocher et se cacha. Et le révérend continua son chemin, louant Dieu avec componction.

8. Une autre fois tandis que le révérend était assis et récitait les psaumes de David, de mauvais démons rampant à terre comme des serpents et au nombre de neuf, s'étirèrent juste en face de lui et le regardaient comme des crucificateurs. Mais lui les chassa à l'instant par le signe de la Croix. Or, quand la nuit fut venue, on entendit dans la montagne comme le henissement de chevaux, auquel le saint s'adressa en disant: «Viens, si tu le veux, car tu trouveras ici beaucoup d'avoine à manger!» Or, quand le jour fut venu, ce lieu était rempli de tant d'immondices qu'il valut au très bienheureux trois jours de travail intensif.

9. Une autre fois, tandis que ce révérend était couché, un noir lui apparut tout dégoutant, exsudant de tout son corps du pus et exhalant une forte puanteur. En le frappant le bienheureux le repoussa au loin. Or, il lui répondit: «Dans le cœur de tous, je parais doux et séduisant. C'est seulement dans ton âme que je n'arrive pas à trouver l'entrée, car chaque fois tu me chasses ainsi comme un réprouvé.»

10. Une autre fois quelqu'un tout noir lui apparut, et tout autour de son corps étaient attachés des serpents et des grenouilles. Le révérend lui demanda qui il était, et il lui répondit «Je suis celui qui accélère chez les hommes la corruption des enfants et toute autre turpitude» Et s'étant signé du signe de la croix, il le fit disparaître.

11. Une autre fois, au moment où ce révérend se tenait debout à la sixième heure du jour, et offrait à Dieu la louange de gloire, il lui apparut comme une grande tortue, large de quatre à cinq empans. Il ne pensa donc pas qu'il s'agît le moins du monde d'une tortue véritable. Qui s'exprimait dans cette vision d'un

genre inédit? Ayant quelque peu réfléchi, il se dit en lui-même: «Je vais m'éloigner un moment et réciterai sans trouble mon office». Et quand il se fut éloigné de la portée d'un arc et se trouva seul à psalmodier, il trouva de nouveau cette tortue devant lui. Il se mit à parler à l'adresse de ce méchant démon: «Eh bien, renégat, c'est à cela que tu t'es comparé, pour avoir abandonné les demeures de la profondeur des cieux, et que en rampant sur la terre tu as voulu comme étant plus respectable la ressemblance avec les tortues et les serpents». Et comme il s'étant signé, il le renvoya dans une totale disparition.

12. Mais à quoi sert de relater en détails les tentations de l'ennemi à l'adresse du révérend, car elles sont innombrables, et il serait indispensable de dépenser du temps à les raconter en entier. Je vais donc vous laisser nécessairement au lieu d'un long exposé quelques miettes des dons que Dieu lui a prodigués au moyen de quelques paroles dépouillées. C'était l'hiver, et un hiver des plus rigoureux quand avec sa digne mère qui était alors encore en vie, il se trouvait dans la montagne dans le sanctuaire de l'archange Michel. Or, quand arriva le jour de fête des apparitions divines, il n'y avait pas de prêtre qui pût accomplir pour eux l'offrande de la victime non sanglante et la purification des eaux, car à cause de la hauteur de la neige, le chemin était impraticable à quiconque désirait y monter. Et tandis que les gens se désolaient à cause de cela, la digne mère dit au bienheureux: «Mon fils, prends l'étendard de la croix du prince des armées, signe l'eau trois fois, invoque la sainte Trinité, et sans nul doute elle nous sera sanctifiée, pour donner une satisfaction non des moindres à tout le pays en cette heure de désolation!» Et lui, qui avait déjà atteint l'âge viril lors de cet épisode, se serait soustrait à cette action, mais, pressé de la sorte par sa mère, il accomplit ce qui avait été demandé. Et alors toutes les eaux qui la nuit avaient gelé en une glace comme de la pierre, à peine bénies s'avérèrent à l'aube comme des eaux tièdes, et grâce à elles la grâce de l'Esprit les satisfit, car ils n'étaient pas demeurés dépourvus de la bénédiction.

13. Or, comme retiré dans la quiétude de la montagne il méditait fréquemment en Dieu, il arriva qu'en recherchant une petite grotte pour y demeurer un nombre suffisant de jours, il se satisfaisait seulement de pain et d'eau. Et le Seigneur gracieux lui envoya en consolation un oiseau qui mangeait avec lui la nourriture, et quand il dormait, se tenait près de lui et chassait les moustiques qui bombinaient au-dessus de lui. Une fois un petit serpent se faufila jusqu'au révérend en sommeil. Mais cet oiseau, qui l'avait vu, courut à sa rencontre, et voletant au-dessus de la tête du serpent, il le harcelait et le repoussait de ses cris, comme s'il paraissait vouloir obtenir le réveil du révérend. Quand le bienheureux l'eût entendu, il se leva et prit conscience de ce qui était intervenu entre eux deux. Et inondé de larmes il rendit grâce à Dieu, et tandis qu'il tuait le serpent, il adopta alors pour lui-même son gardien excellent et se réjouit en son âme.

14. Or au temps où il vivait dans la quiétude dans cette grotte, succéda le temps

des vendanges, et après peu il commença à se dire en lui-même: «La vendange n'est-elle pas terminée, et n'y aurait-il pas quelques grappes encore qui pendent dans les vignobles? Ne vont-elles pas gratifier dignement ceux qui vont en recevoir?» Comme il réfléchissait à cela, il vit peu après un homme qui errait ça et là, comme s'il était cruellement affecté par l'absence d'un chemin, et pris de compassion pour lui, il lui cria de venir dans sa direction. Et lui étant arrivé tomba aux pieds du saint. Il lui demanda par quel destin il était arrivé dans un lieu aussi peu praticable. Lui répondit en disant: «Je marchais sur le chemin, portant ce panier rempli de grappes. Je ne sais pas ce qui s'est passé, car je me suis trouvé égaré au milieu des buissons comme tu me vois. Mais à ce qu'il semble, Dieu m'a envoyé auprès de toi, son serviteur, afin que je me trouve tout seul et dépourvu de toute consolation et que je t'apporte ces grappes!» Alors l'homme de Dieu pleura sur l'inénarrable don de Dieu et pria beaucoup pour cet homme et le renvoya.

15. Alors il s'en alla de là dans une autre montagne pendant les jours de la sainte Quarantaine, et par une révélation divine il retrouva les reliques du saint apôtre Fortunat qui étaient demeurées cachées de nombreuses années. Elles furent la source de guérisons pour tous ceux qui s'y rendaient. Ensuite il trouva également le jour même de la fête de Pâques une croix complètement ornée qui resurgit des profondeurs de la terre. Elle était entourée de nombreux parfums et semblait par son aspect être sortie nouvellement du fourneau. Et en allant ici et là, il découvrit beaucoup d'autres reliques de saints, car les saints le lui présentaient avec diligence comme à un véritable saint. Bien plus à Constantinople, dans le sanctuaire de saint Serge, il découvrit lui-même les reliques cachées depuis de longues années, et que quelques hommes étourdis avaient cachées ainsi ignominieusement sous terre.

16. Une fois alors qu'il se retirait pareillement çà et là dans la montagne, il flaira un parfum divin inopiné. Il en suivit la trace et guidé par Dieu il découvrit une petite grotte dans laquelle il aperçut un solitaire délivré de tout souci. Il avait l'aspect d'un ange et était resté là de nombreuses années à l'insu de tous. Tombant alors la tête au sol il le supplia de recevoir une eulogie, et quand il l'eut béni, il se releva et comme il était doué d'une grâce de prophétie, il jugea que ce miracle lui était quelque chose d'important, et le cœur de ce révérend s'agita devant ce grand prodige. Il l'interrogea donc: «Combien d'années as-tu déjà passé assis ici?» Et il répondit: «J'ai déjà ici de nombreuses années, et je n'ai qu'une seule relation qui vient une fois ou deux fois par an me présenter un peu de pain. Et caché grâce à Dieu, je n'ai été vu dans cette montagne par aucun de ceux qui s'y sont rendus, en dehors de toi dont il m'a plu de voir à l'avance la noblesse de coeur!» A partir de ce moment, le bienheureux Jean alla régulièrement auprès de lui, et il retira de lui en surabondance un profit continuel. Ce bienheureux Sabas, car tel était son nom, lui fit savoir à l'avance qu'il se rendrait à Constantinople et

qu'il y serait revêtu de la dignité du saint habit ecclésiastique. C'est ce qu'il nous a raconté lorsqu'il se rendit auprès de notre indignité. Et le saint revêtit la forme de la vie de solitaire.

17. A partir de ce moment, il vint aussi régulièrement chez nous. Il venait une fois par an, ce pourquoi il fut connu déjà d'un grand nombre des habitants de la ville, car il leur procurait un profit spirituel. Un jour, un frère se présenta chez moi et me fit part de ses intentions. Il voulait me donner dix drachmes, afin que je les distribue aux pauvres. Alors moi, je me référai au bienheureux Jean. Quand je lui ai clairement exposé la chose, je lui demandai de prier pour ce frère qui avait donné les dix drachmes, et qu'il les donne aux nécessiteux lorsqu'il retournerait au dehors. Et quand la nuit fut passée, ce révérend se présenta chez moi à l'aube en disant: «O Père, le frère au sujet duquel tu m'as fait une demande n'est-il pas déjà revêtu de la bure du monachisme? Car je l'ai vu se trouvant au fond d'un puits très profond et je lui ai tendu la main, je l'ai retiré et je l'ai affermi sur un rocher stable. Et sache que j'exaucerai sûrement les demandes venant de lui.» Et après avoir entendu cela, je vis que cela lui arriva véritablement, et je glorifiai Dieu qui accomplit la volonté de ceux qui le craignent.

18. Une fois quand ce révérend se mit en route, une femme le rencontra sur le chemin. Dans ses membres se cachait un esprit mauvais. Elle commença à le supplier en disant: «Aie pitié de moi la malheureuse, Père, et délivre-moi des vagues qui me tiennent prisonnière!» Et le saint lui répondit: «Que te ferai-je, ô femme qui me rencontres sur ce chemin? Si tu venais me trouver dans ma cellule, je te couvrirais avec des reliques saintes que je possède, si Dieu du moins te prenais en miséricorde!» Mais la femme suppliait en disant: «Même pour moi qui suis ici, ô vénéré Père, tu les as si tu le veux!» Mais lui dit «Qu'est-ce que j'ai ici?» Et elle dit: «Tu as tes paroles, couvre-moi ardemment avec elles, et j'obtiendrai la guérison!» Alors il lui dit comme en la congédiant: «Eh bien va donc, et fais trois cents génuflexions devant Dieu!» Et après chacun des ces jours, il rencontra la femme et elle adressait à Dieu des cris de reconnaissance. Il lui répondit: «Quel profit as-tu reçu de moi que tu m'adresses de telles paroles?» Elle répondit en larmes: «Père, au moment où j'eus accompli les génuflexions que tu m'avais prescrites, une abondante sueur m'envahit et je sentis que l'esprit mauvais se retirait de moi et qu'il était expulsé de mon corps comme du vent». Alors le bienheureux lui dit: «Va et remercie Dieu, car Jean ne t'a été utile en rien, lui qui a été vraiment pécheur et profondément infidèle!» Et ainsi cette femme reçut un si grand bienfait de la part de ce juste.

19. Or une autre femme lui fut apportée au sanctuaire de chef des armées. Elle était prisonnière d'un esprit mauvais, car son corps tout entier, comme on le raconte, était presque devenu une plaie qu'elle grattait de ses propres ongles, et elle laissait tomber à terre des chairs avec du pus. Lorsque ce révérend l'eut aperçue, il la mit à nu, et quand il l'eut baignée dans l'eau fraîche de ses propres mains, il

y eut un miracle qui stupéfia tous les témoins. En effet, les plaies de son corps se détachèrent comme des écailles et abandonnèrent complètement cette femme, et avec elles le diable également s'en alla prestement à la prière du saint.

20. Il guérit aussi une autre femme également qui avait un cancer au sein, en lui donnant trois fois l'onction avec de l'huile. Et il provoqua une prononciation correcte chez un enfant de douze ans qui bégayait, rien qu'en l'embrassant. Et nous-même également du contact de sa main il nous a guéri d'une douloureuse entérite de plusieurs années.

21. Notre saint Père Jean fut également connu de quelques pêcheurs dans la rivière Sangarios au moment où il les rencontra alors qu'ils étaient tout occupés à la pêche. Après avoir suivi sa trace dans la montagne, ils parvinrent à le trouver endormi et le supplièrent de descendre avec eux jusqu'à la rivière cette nuit, et en lui confiant les cordes de leur filet, ils se remirent à sa prière pour dénicher une proie dans la rivière. C'est ce qui eut lieu, car avant l'aube il prirent dix grands poissons, que l'on a coutume d'appeler chez nous esturgeons, qui avaient une capacité de trois cent à quatre cents litres. Ainsi eux aussi reçurent de ce saint une telle grâce. Mais un autre pêcheur encore, qui pêchait dans la mer et n'avait pas trouvé de poisson après un long temps, implora en sa prière ce révérend, et lorsqu'il s'en alla jeter son hameçon dans la mer, il obtint un gros poisson, qui de lui-même entra dans la barque, et donna à comprendre à tous qu'il n'avait pas été pêché grâce à l'habileté de l'art, mais par les prières du saint.

22. Il arriva un jour, au seuil de l'hiver, que ce révérend se trouvant le soir dans la montagne, alluma un feu en-dessous d'un arbre et se réchauffa. Or, des voleurs, au nombre de trois, se joignirent à lui. Et comme ils virent qu'il ne possédait rien de ce siècle, ils s'assirent avec lui et se réchauffaient. Et ils lui offrirent des victuailles qu'ils portaient avec eux en l'invitant à se régaler. Mais lui demeura assis sans participer au festin, à cause de l'obligation d'achever sa louange. Après qu'ils eurent fini de manger, quand il se leva et commença l'office ordinaire, ils se levèrent également et se mirent à genoux, se frappèrent la poitrine et supplièrent Dieu de leur accorder le pardon pour ce qu'ils avaient commis de mal à l'aube. Après cela, ils se mirent à dire au saint: «Ô Père, que ferons-nous, nous les misérables, qui avons perpétré plusieurs meurtres et toute sorte de maux?» Quand il leur eut prescrit d'abord de s'interdire le mal et pour le reste de supplier Dieu avec repentir, ce leur fut l'occasion d'un grand profit, car à partir de ce moment, il délaissèrent les cruelles victoires qu'ils s'attribuaient. Au point que l'un d'eux entra auprès des moines et fut revêtu par eux du saint habit.

23. Ensuite l'empereur tout pacifique Basile ayant appris quels événements il entraînait, l'obligea avec une insistance extrême à devenir l'higoumène du monastère des saints Serge et Bacchus. Et après qu'il y eut passé plusieurs années, il le muta au monastère de saint Diomède pour qu'il le réforme. Il y vécut peu de

temps, fut saisi d'une maladie corporelle et atteignit le terme de sa vie. Il reposa le 15 mars dans une vieillesse vertueuse et spirituelle, ayant atteint la maturité de la plénitude du Christ.

24. Nous avons écrit ce peu de choses parmi bien d'autres touchant la capacité de son zèle, non sans ignorer que nous n'avons pas parlé à la mesure de sa sainte vie, mais que selon nos forces nous avons consacré notre ardeur à transmettre la dette que nous lui devons à l'intention de ceux qui sont puissants et savants, car les discours apportent une aide considérable non par la longueur des paroles ou l'excellence de l'expression, mais par la beauté des personnes qui sont à l'origine de la prise de parole. Quant à toi, ô bienheureux et digne du maître des hordes angéliques, qui as couru la course d'un genre de vie chargée d'épreuves, et as multiplié plusieurs fois le talent qui t'avais été confié, qui t'es humilié à cause du Christ et as été élevé à la hauteur de la perfection, qui t'es appauvri et t'es enrichi des choses divines, qui as excellemment pleuré et as hérité de la consolation divine, qui as apaisé par la paix et as hérité la terre des pacifiques, qui as eu faim de justice et t'es rassasié à la table divine, qui as montré un cœur compatissant et as reçu de Dieu un riche surplus de compassion, qui as sanctifié par le cœur et recueilli les révélations de l'Esprit saint, qui as adouci les peines et es devenu le fils de celui qui adoucit par la grâce, toi qui, comme on peut le dire d'un mot, as été orné de toutes les vertus, souviens-toi de nous qui t'avons loué avec force. Et du ciel jette un regard sur nous, qui possédons le secours de ton intercession, afin que, mis à l'ombre des remous de ce monde si agité grâce à tes prières, nous aboutissions au port calme du salut, en rendant gloire au Père, au Fils et à l'Esprit saint, auxquels reviennent la gloire, l'honneur et l'adoration, maintenant et toujours et de siècle en siècle. Amen!

Konstantin Tsereteli

Die Assyrer in der Korrespondenz des Königs Irakli II. von Georgien

I.

In Georgien ließen sich die Assyrer verhältnismäßig spät nieder (18./19. Jh.), wenn wir außer acht lassen, daß im 6. Jh. dreizehn syrische Väter nach Georgien kamen, um Klöster zu gründen. Diese Klöster und ihre Aktivitäten spielten eine bedeutende Rolle im geistlichen Leben des georgischen Volkes. Einige von ihnen bestehen bis zum heutigen Tag, und jetzt wird das klösterliche Leben erneuert, das unter dem kommunistischen Regime darniederlag.

Heute leben Assyrer, die hauptsächlich aus den türkisch-iranischen Gebieten ausgewandert sind, an vielen Stellen Georgiens, auch in größeren Gruppen. Darüber sollte ein eigener Aufsatz geschrieben werden. Hier wollen wir sechs Urkunden vorstellen, in denen Assyrer erwähnt werden. Es ist möglich, daß ihnen die erste Welle der assyrischen Einwanderung nach Georgien folgte. Drei dieser Urkunden wurden an König Irakli II. (1720-1798) von Georgien (Ostgeorgien) geschrieben. Einer, entstanden am Hof des georgischen Königs, ist an den russischen Grafen Nikita Panin gerichtet; darin ist von den Assyrern und ihrem Wunsch, sich auf georgischem Boden niederzulassen, die Rede. Einer der genannten Briefe ist offenbar zufällig in die Korrespondenz des georgischen Königs geraten (s.unten). Die Korrespondenz stammt aus den Jahren 1769 bis 1770. Die Briefe werden im Archiv für Ausländische Politik Rußlands, Fond der Diplomatischen Beziehungen zwischen Rußland und Georgien, 1768-1774, aufbewahrt.[1]

1 Einige dieser Urkunden wurden zuerst von Alexander Tsagareli, Professor an der Universität von St.-Petersburg, in georgischer bzw. russischer Sprache veröffentlicht: А. А. Цагарели, Грамоты и другие исторические документы, относящыеся до Грузіи. Томъ II. Выпуск I. Грузинскіе тексты съ 1768 по 1801 годъ, Санктпетербургъ 1898; Выпускъ II. съ 1769 по 1801 годъ, С.-Петербургъ 1902. S. auch В. Мачарадзе, Грузинские документы по истории грузино-курдско-ассирийско-русских взаимоотношений 60-70-ых гг. XVIII века, Тбилиси 1989.

II.

Von den erwähnten Urkunden zieht die Beschreibung der Völker derjenigen Gebiete, die Georgien umgeben, unsere besondere Aufmerksamkeit an (Fond OP 110/2, D. 2, Blatt 118-123). Diese Urkunde umfaßt die Völker vieler Gebiete, aber die meisten Informationen betreffen die Assyrer (Blatt 122-123). Die Urkunde ist nicht datiert oder unterschrieben. Wie ihr Herausgeber, Professor V. Matscharadze vermutete, muß sie im Juni 1769 am Hof des georgischen Königs Irakli aufgezeichnet und von ihm herausgegeben worden sein. Es war beabsichtigt, sie nach Rußland an den Senator Nikita Panin zu schicken, weil das Interesse Rußlands gut bekannt war, die christlichen Völker Transkaukasien im Krieg gegen die Türken zu benutzen.

Natürlich waren die georgischen Könige (König Solomon I. von Imeretien, Westgeorgien, und König Irakli II. von Kartli und Kachetien, Ostgeorgien) an einer Niederlage der Türkei in diesem Krieg interessiert, damit die georgischen Territorien, die seinerzeit von der der Türkei besetzt waren, zum Mutterland zurückkehren konnten.

Im Folgenden wird eine deutsche Übersetzung dieser Urkunde aus dem Georgischen geboten.

Urkunde Nr. 1:
Juni 1769. – Beschreibung der Völker und Gegenden, die an Georgien angrenzen, angefertigt am Hof Iraklis II. und gesandt nach Rußland an Graf N. Panin.

Beschreibung der Assyrer.

Die Assyrer, die zwischen Persien und den Ottomanen wohnen, sind zahlreich, und sie besitzen bergige und flache Plätze. Sie sind alle Christen; es gibt Millionen davon und sie sind kriegserfahren. Schon seit einem Jahr haben sie wiederholt Geistliche, Bischöfe und Priester oder Fürsten mit Bittschriften geschickt; sie haben gebeten und bitten, in unser Land einwandern zu dürfen. Einige von ihnen sind weit von uns entfernt, und andere sind ganz nahe. Wir beabsichtigten, ins Feld zu rücken und Nachbar-Assyrer, die wir erreichen können, bei uns aufzunehmen, ebenso, so weit wie möglich, den entfernten Assyrern verschiedene Hilfe zu leisten. Und während wir das tun, erhielten wir eine Anordnung ihrer Majestät, der allergnädigsten Königin, allen Christen zu helfen, und wir fuhren fort, für Ihre Majestät zu arbeiten. Und wenn das Licht des Gesichtes der allergnädigsten Königin die Christen und unser Land erleuchtet und Ihre Majestät uns beschützt, werden wir hier zahlreiche Truppen dieser Assyrer versammeln. Wir nehmen benachbarte Assyrer, die in der Ebene leben, die wir selbst erreichen können, in unser Land auf und vereinigen sie mit unseren Truppen, ebenso jene von entfernten Orten, die sich si-

cher in Bergen und Befestigungen niedergelassen haben, die nicht unter den Muslimen sind, und wenden sie gegen die Feinde der Christenheit.

Nachschrift:

Wir glaubten, daß diese Unterrichtung wert ist, dem gnädigen Kanzler unterbreitet zu werden, um ihn über die örtlichen Angelegenheiten und Umstände zu unterrichten.

Wie wir sehen, wird in der Nachschrift der Zweck des Briefes angegeben: die Unterrichtung Rußlands.

Aus *Urkunde Nr. 2* ergibt sich, daß sich die Assyrer zu dem nächsten christlichen Volk hingezogen fühlen, in diesem Fall, sich mit den Georgiern zu vereinigen und in ihr Land einzuwandern. Bedrängt von der muslimischen Umgebung, drücken sie ihren Wunsch aus, nach Georgien zu kommen und zusammen mit ihnen in den Krieg zu ziehen. Das deckt sich mit den Zielen der Georgier.

Es muß erwähnt werden, daß die geistlichen und weltlichen Führer der Assyrer laut dieser Urkunde, die 1769 aufgezeichnet wurde, schon seit einem Jahr die Erlaubnis erbeten hatten, sich in Georgien niederzulassen. Offensichtlich entstand dieser Wunsch in den sechziger Jahren des 18. Jh. und wurde zuerst in dem Brief ausgedrückt, der 1768 an Irakli geschrieben wurde. Dabei muß berücksichtigt werden, daß dieses Ersuchen überredenden Charakter hat und nicht zufällig ist (es wurde viele Male wiederholt). Leider sind die Briefe, die dieses Ersuchen enthielten und vor 1769 geschrieben wurden, nicht erhalten.

In dieser Hinsicht ist die zweite Urkunde sehr interessant, nämlich der Brief des assyrischen Katholikos Simon (Mar Schimon) an Irakli II., der ein Jahr später, im Juli 1770, geschrieben wurde.

Brief des assyrischen Katholikos Simon (Mar Schimon) an den georgischen König Irakli II.

Möge der barmherzige Gott das Unglück des glücklichen Königs an den Erdstaub deiner Füße, an den Katholikos des assyrischen Volkes, Simon, senden. Mit Eurer Erlaubnis senden wir zahlreiche Gebete. Und dann berichten wir unserem glücklichen König, daß der Erzbischof und die Abgesandten unseres Volkes, denen von Euch ein Firman gewährt wurde, zu uns kamen. Wir sehen Euren gesegneten Firman. Wir danken Jesus Christus für das Wohlwollen des glücklichen Königs uns gegenüber. Er hat uns sehr glücklich gemacht. Wir können Euch sagen, daß zusammen sechs Stämme, ein Söldnerheer von zwanzigtausend, Euch zur Verfügung steht. Möge Gott Euch Sieg schenken! Schickt uns eine ermutigende Urkunde, die uns gegen die Osmanen schützt. Kommt näher zu uns, damit wir einander sehen können. Und dann geben wir unser Leben für Euch. Aus Furcht konnten wir Euch unseren Mann nicht

schicken, (um euch zu unterrichten,) daß wir von den Ungläubigen als Gefangene gehalten werden. Helft uns! Möge Jesus Christus Eure Regierung ewig segnen. Glaubt, wir schlagen die Fragen, um Euren Abgesandten (*wakīl*) Bischof Isaiah zu fragen, ab. Und wir geben unser Leben für Eure Glückseligkeit, seitdem diese Nachrichten in unseren Sinn gedrungen sind. Tag und Nacht beten wir für Euren Sieg und für Euch, damit Ihr uns beschützt. Möge Gott gegen uns wohltätig sein und uns die Gelegenheit geben, Euer geheiligtes Antlitz zu sehen! Wir wünschen, solange zu leben, bis wir Euch gehörig dienen können. Und dann laßt uns sterben, unser König.

Diese Bittschrift wurde Anfang Juli 1770 geschrieben.

Nachschrift Iraklis II. (auf der georgischen Übersetzung):

Dies ist die Kopie des Briefes, der uns vom assyrischen Katholikos geschickt wurde, dessen Bischof Isaiah uns besucht hat, und als er zurückkam, hatte er sie bei sich. Er erschien, um diesen Brief zu übersetzen, und aus Furcht vor den Muslimen sandte er ihn uns ohne Siegel, seine anderen Briefe waren ebenso wie dieser von ein und derselben Hand geschrieben. Wir erhielten diesen Brief am 26. September 1770. Irakli.

Nachschrift Iraklis II. (auf dem assyrischen Original):

Dieser Brief wurde vom assyrischen Katholikos an Bischof Isaiah geschrieben.

Dieser Brief ist auf Assyrisch und wir kennen seinen Inhalt nicht, aber der Mann, der ihn uns gebracht hat, sagte, daß der georgische Brief damit übereinstimme, laut dem Mann, der ihn gebracht hat. Nun werden Sie (Graf Panin) besser verstehen, wie die Angelegenheit steht, und ich glaube, Sie haben Leute, die ihn lesen können. Wir haben diesen Brief am 26. September 1770 erhalten.

Auf der Rückseite steht geschrieben: »1770, Irakli«. Unten ist ein Siegel.

Die Nachschrift des georgischen Königs entspricht dem Haupttext nicht, vgl. unseren Aufsatz »About one Syriac letter«, in: Sammelband zum Gedächtnis an Professor Tadeush Levitski, Warschau (im Druck).

Wie wir gesehen haben, redete Katholikos Mar Schimon Irakli II. mit großem Respekt an, so wie im Osten üblicherweise der Vasall seinen Patron anredete (der assyrische Patriarch redete ihn als »unser König« an). Es sieht deshalb so aus, als ob Irakli den Assyrern auf ihr Ersuchen hin den Firman geschickt hat, in dem er ihnen Hilfe versprach. In dem Brief an den georgischen König heben die Assyrer das Heer in einer Anzahl von 20 000 hervor; sie bitten nur um sicheres Geleit für sich.

Im selben Brief werden auch sechs assyrische Stämme erwähnt. Leider ist uns unbekannt, welche Stämme hier gemeint sind.

Der erwähnte Brief ist eine georgische Übersetzung aus dem Assyrischen, die, wie es scheint, von dem assyrischen Bischof Isaiah angefertigt wurde. Der Origi-

naltext dieses Briefes ist nicht bekannt, und statt dessen wird irrtümlich ein ganz anderer assyrischer (syrischer) Brief genannt,[2] über den später zu sprechen ist.

Derselbe Isaiah verwendet sich in dem Brief, den er in georgischer Sprache geschrieben hat (*Urkunde Nr. 3*) beim König dafür, die leere Festung Choschab den Kurden (Jesiden) zu überlassen, die von Choban-agha befehligt werden (Tsagareli I 59f., Nr. 42):
Auf der Rückseite dieses Briefes schreibt Irakli II. an Graf Panin:

> Dieser Brief wurde von dem assyrischen Bischof Isaiah geschrieben, Eure Hoheit wird ihn prüfen. Wenn die russischen Truppen, König Solomon und wir in diesem Sommer zusammen gewesen wären, hätten wir unsere Länder gegen den Feind verteidigen können, und alle Christen von jenem Teil hätten sich uns anschließen können und sie wären, im allgemeinen, stärker in ihrem Kampf gegen die Osmanen gewesen. Ich habe diesen Brief am 26. September 1770 erhalten. Irakli.

Dieser Bittschrift lag der Brief bei, den der Führer der Kurden Choban-agha selbst an Irakli II. geschrieben hatte (*Urkunde Nr. 4*). Darin wird bestätigt, daß Irakli dem Choban-agha auf dessen Ersuchen die gewünschten Papiere geschickt hatte (Reskript und entsprechender Brief), in denen der König die Bitte des Bischofs Isaiah erfüllt hatte. Am Ende des Briefes befindet sich ein Siegel mit dem Namen »Choban-agha« (چوبن).

Der Brief, den Bischof Isaiah im August 1770 an König Irakli geschrieben hat (*Urkunde Nr. 5*) ist ebenfalls sehr interessant (Tsagareli I 60f., Nr. 43; II 259f., Nr. 226). Hier wird über die Schwierigkeiten gesprochen, die der Katholikos von Edschmiatzin ihm und seiner Mission bereitet hat. Hier wird unsere Aufmerksamkeit auf das Ersuchen des Isaiah gelenkt, mit dem er den König bittet, ihm, den Jesiden und Katholikos Mar Schimon sicheres Geleit in *georgischer* Sprache zu gewähren, offenbar, um diese Urkunde wirksamer zu machen.

Brief des Bischofs Isaiah an König Irakli II.:

> Sklave Jesu Christi, Staub unter Euren Füßen und gehorsam Euren Befehlen, immer im Gebet um Euren Sieg, Vartapet Isaiah, berichtet an unseren glücklichen König. Nachdem wir Euer glückliches Haus verlassen hatten, kamen wir erfolgreich in Erewan am 21. April an. Wir wollten Erewan heimlich verlassen, so wie nicht erkannt. Plötzlich schickte der Katholikos von Edschmiatzin seine Leute, um uns zu verfolgen. Sie ergriffen uns und brachten uns nach Edschmiatzin. Wir erlitten viel. Glücklicherweise kam durch Eure Freundlich-

2 V. Matscharadze, op. cit., S. 48, Fußnote.

keit rechtzeitig Chitchi-oghli und rettete uns. Auf der Reise fühlte ich mich krank wegen Depressionen. Ich war vierzig Tage lang krank und dann ging es mir glücklicherweise besser. Ich machte mich auf und sah sowohl die Jesiden wie den assyrischen Katholikos. Sie wären froh, Eure Sklaven zu werden, mein König; wir besprachen alle Eure Befehle. Solange ich lebe, werde ich, Euer Sklave, für Euch beten. Solange ich lebe, werde ich Euren Hof nicht aufgeben. Ich flehe nur um sicheres Geleit. Und ich bitte Euch auch, die Urkunde für diese Jesiden und diesen Katholikos Simon in georgischer Sprache zu geben, um ihren Geist fester zu machen. Dies wurde am 15. August 1770 geschrieben.

Auf der Rückseite des Briefes findet sich eine Nachschrift Iraklis II., gerichtet an Graf N. Panin:

Der assyrische Bischof Isaiah, der zu mir kam und sagte: Die Assyrer wollen sich uns anschließen, ist derjenige, der zu uns mit der Bittschrift jener Assyrer als ihr Bote kam, über den ich den Hohen Hof früher unterrichtet habe, daß sie sich uns anschließen wollten. Ich habe diesen Brief am 26. September 1770 erhalten. Irakli.

Urkunde Nr. 6

Was die Urkunde Nr. 6 anbelangt, die Irakli von Georgien zusammen mit den anderen Briefen durch Isaiah erhielt und die in der bei den Nestorianern üblichen (alt)syrischen Schrift geschrieben ist, so ist der König überhaupt nicht ihr Adressat. Der Brief war vielmehr für den Metropoliten Mar Ischoyaw gedacht, der am Anfang erwähnt ist. Der Brief geriet nur zufällig in die Korrespondenz, die Bischof Isaiah dem König am 26. September überbrachte. Der syrische Brief, den Isaiah ins Georgische übersetzte, ist nicht bekannt. Gleichwohl sagte Isaiah dem König, daß dieser Brief mit dem georgischen Text des Briefes identisch sei, den er vorher Irakli gebracht hatte. Aber leider ist uns der georgische Text, der dem syrischen Brief entspricht, unbekannt. Auf jeden Fall hat der syrische Brief nichts mit dem Inhalt der oben genannten Briefe zu tun, die der georgische König erhielt.[3] Am Schluß des Briefes befand sich ein Siegel mit der syrischen Inschrift »Patriarch des Ostens Mar Schimon«.

Übersetzung:

Empfange meine Gebeten und den Segen
von der Patriarchalresidenz!

Wir kennen, unser Bruder, Eure gnädige Liebe, die zu uns herabkommt, dank unserem geliebten Herrn und unserer Hoffnung, Jesus.

3 Konstantin Tsereteli, About one Syriac letter, a. a. O.

Wachsamer und unermüdlicher Hirte, Mar Ischoʿyaw, Bischof und Metropolit!

Möge die Hand des Schöpfers des Weltalls und das Gebet des Lichtes der Arche [und] die Jungfrau Maria, die Mutter Jesu, unseres Herrn, Euch beschützen, Amen!

Nachdem wir Eure geistlichen Grüße erhalten und nach Eurer Gesundheit gefragt hatten, unterrichten wir Euch, o Geliebter, daß Euer gesegneter Brief uns erreicht hat. Wir haben ihn gelesen und alles verstanden, was er enthielt; und wir waren unendlich froh und erfreut, die Worte gelesen zu haben, die Ihr geschrieben habt. Wir wollen Frieden zwischen Euch und mir. Wir wollen auch dasselbe für eine lange Zeit von nun an. Glaubt uns, unser Bruder, wir schwören beim Schöpfer des Himmels und der Erde, daß wir immer freundlich über Euch gedacht haben. Aber Ihr glaubtet der Lüge meiner und Eurer Feinde, die uns gehaßt haben. Ihr habt geschrieben, daß Ihr mich sehen wollt, auch wir haben den großen Wunsch, Euch zu sehen. Und wir können uns überall treffen, wo Ihr es wünscht. Wir wünschen uns, daß Ihr hierher kommt und wir würden Freunde werden, wie es bei unseren Vorvätern zu sein pflegte, da die Liebe die Verwirklichung des Üblichen ist. Fragt Eure Boten über andere Dinge [die Euch interessieren]; selbst Hinweise sind genügend für Eure Weisheit.

Möge der Herr Euch Gesundheit geben, Eure Hoheit.

Nachschrift Iraklis II. an N. Panin:

Dieser Brief wurde vom assyrischen Katholikos geschrieben, und wir kennen seinen Inhalt nicht, aber der Mann, der uns diesen Brief brachte, sagte, daß er dem georgischen Brief entspricht, den er [auch] gebracht hat. Nun übergeben wir ihn Eurer Exzellenz, und Sie lesen ihn aufmerksam. Ich glaube, Sie werden einen Leser dafür finden. Ich habe diesen Brief am 26. September 1770 erhalten.

III.

Alle erwähnten Briefe (Nr. 2 bis 6) erhielt König Irakli zusammen am 26. September 1770, obwohl sie zu verschiedenen Zeiten geschrieben wurden: Urkunde Nr. 2, der Brief des assyrischen Katholikos Mar Schimon an Irakli II wurde Anfang Juli 1770 geschrieben, Urkunde Nr. 3 am 13. August 1770, Urkunde Nr. 4 (der Brief des Choban-agha an Irakli) am selben Tag, Urkunde Nr. 5 (der zweite Brief des Bischofs Isaiah ebenfalls an König Irakli) zwei Tage später, am 15. August 1770.

Einige Worte über die Personen, die in den Briefen erwähnt werden.

Wie oben gesagt, ist der Adressat der vier Briefe Nr. 2, 3, 5 König Irakli II. von Georgien (Ostgeorgien), den die Führer der Assyrer und Kurden (Jesiden) baten, ihnen bei der Verteidigung gegen die Osmanen zu helfen. Gleichzeitig versprachen sie ihm tätige Hilfe im Kampf gegen die Osmanen.

Auf allen Briefen, die König Irakli empfing, befinden sich Nachschriften, in denen er sich an den russischen Grafen Nikita Panin wendet. Graf Panin (1718-1783), ein bekannter russischer Diplomat zur Zeit des russisch-türkischen Krieges 1768-1774, als die genannen Briefe geschrieben wurden, war der Leiter des »Auswärtigen Kollegiums« am Hof der russischen Zarin Katharina II.

Besondere Aufmerksamkeit muß dem Adressaten des syrischen Briefes gelten, dem Bischof und Metropoliten Mar Ischoyaw. Ischoyaw ist ein weitverbreiteter Name in der nestorianischen Kirche. (Das Wort ist syrischer Herkunft und bedeutet »Jesus hat gegeben«.) Der Brief könnte an den Neffen (Brudersohn)[4] des Oberhaupts der chaldäischen Kirche, Mar Elias XII. gerichtet gewesen sein, der zu der betreffenden Zeit in Alqoš war und den Titel Metropolit hatte. Alqoš war auch der Sitz des chaldäischen Patriarchen Mar Elias XII.[5] Später, von 1778 bis 1804, nach dem Tod Elias' XII. leitete er das chaldäische Patriarchat unter dem Namen Elias XIII. (bekannt als Elias XIII. Mar Ischoyaw).[6]

Die Absender der genannten Briefe sind: der assyrische Katholikos-Patriarch Simon (Mar Schimon), der assyrische Bischof Isaiah und der Führer der Kurden Choban-agha.

Der assyrische Patriarch Mar Schimon ist der Verfasser zweier Briefe in der Korrespondenz Iraklis II.: einer war an Irakli adressiert und wurde ihm in georgischer Übersetzung übersandt (Urkunde Nr. 2 vom Juni 1770), der zweite – in syrischer Sprache – betraf ihn zwar nicht, gelangte aber an ihn (Urkunde Nr. 6). Es handelt sich um Mar Schimon XIV. Vom 16. Jh. an trugen alle Patriarchen (= Katholikoi) der Bergnestorianer den Namen Mar Schimon und den Titel »Patriarch des Ostens«. 1770 hält sich Mar Schimon XIV. in Qudschanis am östlichen Ufer des Großen Zab in den Bergen Kurdistans (Türkei) auf. Gleichzeitig gab es eine zweite Residenz des nestorianischen Patriarchats in Alqoš (Nordiraq).[7]

Bischof Isaiah, ein Assyrer, übte offenbar die Funktion eines Übersetzers und Boten am Hof des georgischen Königs Irakli II aus. Er übertrug die Korrespondenz Iraklis aus dem Assyrischen ins Georgische und umgekehrt. Gleichzeitig war er Vermittler zwischen dem georgischen Königshof und den Führern der Assyrer und Kurden.

Über die Herkunft des Isaiah wurden Zweifel geäußert. A. Ioannisyan meint,

4 Nach einigen Hinweisen: den Enkel des Bruders.

5 J.M. Fiey, Assyrie chrétienne, vol. II, Beyrouth 1965, S. 365, Fußnote 3.

6 B. Spuler, Die nestorianische Kirche, in: Handbuch der Orientalistik, I. Abt., Band I/2, Leiden 1961, S. 164.

7 Fiey, op. cit., S. 390.

daß er Armenier war. Als Hauptargument nennt er den Umstand, daß beide Briefe, die Isaiah geschrieben hat (am 13. und 15. August) am Schluß ein Siegel mit einer armenischen Inschrift haben.[8] Es ist klar, daß diese Briefe von Isaiah selbst stammen, während die Briefe, die er nur übersetzt hat, kein Siegel tragen. Eine Ausnahme macht nur der Brief des Choban-agha, der, wie ich glaube, auf Diktat des Absenders und in seiner Gegenwart geschrieben wurde. Darum enthält der Brief des Choban-agha dessen persönliches Siegel.

Die Ansicht A. Joannisyans über die armenische Herkunft des Bischofs Isaiah hat V. Matscharadze zu Recht abgelehnt. Er hat auch das Material in den Briefen, das seine assyrische Abkunft bestätigt, hervorgehoben.[9] Ich füge hier ein Detail hinzu, welches das armenische Siegel in Isaiahs Briefen betrifft. In der Inschrift des Siegels lesen wir: ԾԻ ՔԻ ՅՈՒ ՍՇԼՄՇՍՏՈՒՄ. A. Ioannisyan übersetzte das folgendermaßen: »Sklave Jesu Christi ... in Salmast«. Ein Teil der Inschrift (zwischen ՅՈՒ und ՍՇԼՄՇՍՏՈՒՄ) ist nicht lesbar. Es ist klar, daß hinter den Worten »Sklave Jesu Christi« ein Eigenname stehen müßte, aber es scheint hier nicht der Fall zu sein. Es fehlt auch die Präposition Ի »in« oder »von«. Und eine solche Übersetzung (»Sklave Jesu Christi ... in Salmast«) ist nicht ganz klar. Ich glaube, daß in dem armenischen Siegel eine Inschrift wie: ԾԻ ՔԻ ՅՈՒ[Ի] ՍՇԼՄՇՍՏՈՒՄ [Ի] stehen muß, die wir wie folgt übersetzen können: »Sklave Jesu Christi [Isaiah] aus Salmast (Salamas)«. Wenn das richtig ist, was für ein persönliches Siegel ganz logisch erscheint, dann haben wir hier »Salmasian« (von Salamas), was ganz auf Isaiah paßt. Bekanntlich ist Salamas (Salmast) seit Jahrhunderten das assyrische Gebiet im Nordwesten des Urmiah-Sees. Vielleicht benutzte Isaiah, der sich in allen seinen Briefen »Sklave Jesu Christi nennt«, aber auch das armenische Siegel, das ihm zur Verfügung stand, weil er kein persönliches Siegel hatte (vgl. die Briefe mit den Siegeln des Mar Schimon und des Choban-agha).

König Irakli stellt die Person des Choban-agha in der Nachschrift auf dessen Brief vor: »Dieser Choban-Agha ist von Geburt her ein Jeside. Er ist weder Christ noch Muslim, obwohl er mehr den Christen zuneigt und gegen die Muslime ist.«[10] Tatsächlich war er, wie es nach den genannten Briefen scheint, bereit, zusammen mit den christlichen Assyrern und den Georgiern gegen die Muslime in den Krieg zu ziehen. Er war dem assyrischen Bischof Isaiah gut bekannt, der in seinem Brief vom 13. August 1770 an Irakli schreibt, daß dem Choban-agha alle Jesiden bis Mosul gehorchen. Isaiah brachte die Briefe und Schriftstücke zu Choban-agha.

In der Korrespondenz des georgischen Königs Irakli II. werden also be-

8 Matscharadze, op. cit., S. 24.
9 А. Иоаннисян, Иосиф Эмин, Ереван 1945, S. 287; vgl. V. Matscharadze, op. cit., S. 24.
10 Matscharadze, op. cit., S. 51-52, Fußnote.

stimmte Aspekte der assyrisch-georgischen Beziehungen beleuchtet. Die Briefe durchzieht deutlich die ständige Bitte der Assyrer, auf georgischem Boden siedeln zu dürfen. Wir wissen nicht genau, ob ihre Einwanderung in Ostgeorgien, wo Irakli herrschte, unmittelbar auf diesen Briefwechsel folgte, aber es ist sicher kein Zufall, daß wir die assyrischen Dörfer gerade in Ostgeorgien haben.

Gabriele Winkler

Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den Doxologien und dem Sanctus). Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten

Gerne greift man auch heute noch zur Lektüre von J.A. Jungmanns überaus informativer Studie über *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* von 1925 mit den Nachträgen zur 2. Auflage von 1962. Stets habe ich daraus neue Anregungen zum Weiterdenken einiger zentraler Bestandteile der Liturgie gezogen, wenngleich umgehend hinzugefügt werden muß, daß sich heute die Prämissen zur Erforschung der Riten verändert haben: Heute läßt man die vorhandenen Texte insgesamt – und nicht nur eine »großkirchliche« Auswahl davon – unvoreingenommener Zeugnis ablegen für die Entwicklung der Liturgie, als das in der vorkonziliaren Zeit noch üblich war.[1] Für die Forschung ist das ein großer Gewinn, denn diese Unvoreingenommenheit lädt zur Modifikation bei der Interpretation der Quellen ein, und damit ergeben sich auch neue Schlußfolgerungen.

Die Arbeiten von Rouwhorst, aber auch die schöne Zusammenschau von Wegman über die Genealogie des Hochgebets haben gezeigt, daß heute dem apokryphen Material, das von Jungmann noch aufgrund eines vermeintlichen Mangels an »Katholizität« zur Seite geschoben worden war, sehr wohl eine größere Beachtung geschenkt werden muß.[2] Aufgrund der Forschungsarbeiten des letzten Jahrzehnts stellt sich so mit zunehmender Klarheit heraus, daß es gerade außerkanonische Schriften sind – vor allem die syrischen apokryphen Apostel-

1 S. dazu Jungmann, *op.cit,* 146-151 u. den Nachtrag auf S. XV* (147,151) sowie die kritische Auseinandersetzung mit Jungmann von A. Gerhards, *Die griechische Gregoriosanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des eucharistischen Hochgebets* (*Liturgiewiss. Quellen u. Forschungen* 65, Münster 1984), vor allem das 9.-10. Kapitel: »Die Christusanrede ... Vorgeschichte u. Parallelen« (176-210) und »Christus als Adressat des Eucharistiegebets« (210-242) sowie meine Rezension in *OrChr* 74 (1990), 248-249.

2 Cf. G. Rouwhorst, »Bénédiction, action de grâces, supplication. Les oraisons de la table dans le Judaïsme et les célébrations eucharistiques des Chrétiens Syriaques«, *Questions Liturgiques* 61 (1980) 211-240; *idem,* »La célébration de l'eucharistie selon les Actes de Thomas«, in: *Ch. Caspers – M. Schneider, Omnes circumstantes. Contributions towards a History of the Role of the People in the Liturgy. Presented to Herman Wegman.* (Kampen 1990), 51-77; *idem,* »La célébration de l'eucharistie dans l'Église primitive«, *Questions Liturgiques* 74 (1993), 89-112; H.A.J. Wegman, »Genealogie des Eucharistiegebetes«, *Archiv für Liturgiewissenschaft* 33 (1991), 193-216.

akten – die uns den Zugang zur Frühgeschichte des Taufritus und der eucharistischen Mahlfeier ermöglichen.[3]

Selbst die Anfänge eines der wichtigsten Herrenfeste, nämlich Epiphanie, stehen offensichtlich in einem engeren Zusammenhang mit dem Bericht der Feuer- bzw. Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu, wie sie in apokryphem Material und im Diatessaron, dem Evangelientext schlechthin der syrischen Kirche bis in das fünfte Jahrhundert hinein, greifbar wird.[4] Erstaunlich ist dabei, daß einige der frühesten liturgischen Bausteine mit schöner Beständigkeit nach Syrien verweisen und Syrien so nachweislich einmal den Anstoß für hochbedeutsame Entwicklungen innerhalb der Liturgie gegeben hat. Wie wichtig einst syrisches Gedankengut gewesen ist, das vor allem in außerkanonischen Quellen greifbar wird, zeigt sich in der Tatsache, daß folgende von Syrien ausgehenden Anstöße die Liturgie ganz allgemein maßgeblich geprägt haben:

- die Einführung von epikletisch ausgestalteten Salbungen im Taufkontext
- die Einschiebung von Epiklesen bei der Mahlfeier
- sehr wahrscheinlich auch der Einschub des Sanctus in die Eucharistie.[5]

Sieht man sich den Inhalt dieser wichtigen liturgischen Bausteine genauer an, so konvergieren sie in für Syrien charakteristischen Elementen: *Herabrufung der »Namen«* (= Epiklese) mit oder ohne Doxologien und das später hinzukommende *Ausrufen der Heiligkeit* des Geschehens (= Sanctus). Vielleicht müßte man deshalb auch die Herkunft der Doxologien noch eingehender untersuchen, die möglicherweise die Vorstufe zum Sanctus bilden.[6]

Die Herabrufung des »Namens«, eingeleitet mit dem Verb »komm!«, sei es bei den Tauf-Salbungen, sei es bei der Weihe des eucharistischen Brotes, wie auch die Salbungen selbst, sind nicht nur zum ersten Mal in syrischen Quellen belegt, genauer gesagt in den apokryphen Apostelakten, sondern die Epiklese

3 Cf. vorausgehende Anm. sowie S. Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition* (= *The Syrian Churches Series* 9, Poona 1979), 27; *idem*, »The Epiclesis in the Antiochene Baptismal Ordines«, in: *Symposium Syriacum 1972* (= *OrChrA* 197, Rom 1974), 183-218; G. Winkler, *Das armenische Initiationsritual. Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jh.s* (= *OrChrA* 217, Rom 1982), 135-156.

4 Cf. G. Winkler, »Die Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu und der Ursprung des Epiphaniefestes. Eine Untersuchung griechischer, syrischer, armenischer u. lateinischer Quellen«, *OrChr* 78 (1994), 177-229.

5 Cf. G. Winkler, »Nochmals zu den Anfängen der Epiklese und des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet«, *Theologische Quartalschrift* 174 (1994), 214-231.

6 Die in Syrien beheimatete Didache schließt bezeichnenderweise jede Strophe der »Eucharistia« mit einer Doxologie (σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας; cf. Didache X, 2.4). S. dazu A. Vööbus, *Liturgical Traditions in the Didache* (= *Papers of the Estonian Theol. Society in Exile* 16, Stockholm 1968), 101.

ist nachweislich in alle Riten des Ostens *und* des Westens aufgenommen worden.[7]

Die Gültigkeit dieser Behauptung gilt es nun näherhin nachzuweisen. Dies wird anhand des eucharistischen Hochgebets, unter Einbezug der Taufsalbung aufgeschlüsselt werden.

Wenn man einmal von der kürzlich vorgetragenen interessanten These Giraudos über den Ursprung der christlichen Anaphora absieht[8] und den bisherigen Konsens aufgreift, den Wegman in seinem Aufsatz von 1991 nochmals auf anschauliche Weise zusammengefaßt und weitergeführt hat, so sprechen wir heute nach Wegman bei der Entfaltung des Eucharistischen Hochgebets[9]:

(1) von einer jüdischen *Wurzel* mit einer dreigliedrigen Struktur beim strophischen Tischsegen (Lobpreis [εὐλογία], Danksagung [εὐχαριστία], Anrufung[10])
(2) nach Wegman einem *Stamm* mit zwei unterschiedlichen Ausprägungen:
 - dem syrisch-epikletischen und
 - dem griechisch-strophischen Stamm
(3) den *Zweigen,* wie z.B. dem antiochenischen.

Die von Wegman vorgeschlagene Unterscheidung beim Stamm, den er in einen *syrisch-epikletischen* und einen *griechisch-strophischen*, mit der Einfügung des Einsetzungsberichts aufgliederte, wäre m.E. jedoch dahingehend zu modifizie-

7 Bei dieser von Syrien ausgehenden Prägung der Liturgie zeigen sich interessante Unterschiede: Die orientalischen Riten sind in hohem Maß von diesem syrischen Gedankengut beeinflußt worden, in den griechischen Quellen ist die Weiterführung und Umgestaltung der Epiklese ablesbar, wobei interessanterweise die anfänglich starke pneumatologische Ausrichtung dann mit der Einführung des Einsetzungsberichts in das eucharistische Hochgebet christozentrisch, mit einer zunehmenden Betonung der Passio Jesu, ausbalanciert wird; in den westlichen Quellen zeigt sich die weitere Abschwächung der »Geist-Orientierung« unter Verstärkung der christozentrischen Passio-Bestandteile bis hin zur ausschließlich christozentrischen Ausrichtung auf das Leiden Jesu, sei es bei der Taufe, sei es bei der Eucharistie mit dem gleichzeitigen Verlust der Aussagen über den Geist, vor allem im römischen Canon Missae.

8 C. Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucharistica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma: Toda veterotestamentaria – Beraka giudaica – Anafora cristiana* (= *Analecta Biblica* 92, Rom 1981); s. dazu H.B. Meyer, »Das Werden der literarischen Struktur des Hochgebetes. Hinweise zu einer wichtigen Neuerscheinung«, *Zeitschrift für Katholische Theologie* 105 (1983), 184-202.

9 Wir wissen heute, daß es keine lineare Entwicklung gibt vom *Abendmahl,* wie es die Synoptiker beschreiben, zum *Herrenmahl* der österlichen Urgemeinde und schließlich zur *Eucharistiefeier,* sondern wir von drei sehr unterschiedlichen Urtypen auszugehen haben: (1) die Anamnese des Leidens Jesu (cf. Synoptiker), (2) die Gruppe von Texten, die keine Anlehnung an den Einsetzungsbericht erkennen lassen (cf. Didache), (3) das Brotbrechen (cf. Apostelgeschichte sowie die apokryphen Apostelakten). Alle drei Urtypen haben jedoch eines gemein: die Einbettung in ein Mahl.

10 Bislang stets als »Bitte« gekennzeichnet. Ob man jedoch nicht besser von einer »Anrufung« (als von einer »Bitte«) sprechen sollte?

ren, daß nicht von einem griechisch-*strophischen*, sondern vielleicht von einem griechisch-*christozentrischen* Stamm gesprochen werden sollte, denn mit der Einfügung der *Narratio Institutionis* in das Hochgebet entsteht ja jene Verlagerung auf christozentrische Bausteine, genauer noch auf das Leiden Jesu, die ein Gegengewicht zu dem rein epikletisch-doxologischen Charakter der syrischen Mahlfeier in den apokryphen Thomasakten bilden.

Der Entwicklungsprozeß von der *Wurzel* zu den beiden *Urstämmen* der eucharistischen Mahlfeier beginnt mit der Einfügung der Epiklese zu Beginn des dritten Jahrhunderts. Bezeichnenderweise kommt unser frühester Beleg hierfür aus Syrien, genauer gesagt: er stammt aus den um 200 anzusiedelnden apokryphen Thomasakten, abgekürzt als **ThA**. Die sich abzeichnende Tendenz, Epiklesen einzuschieben, umfaßt dabei nicht nur die Mahlfeier, sondern auch die Salbung bei der Taufe.[11] Ja, es ist anzunehmen, daß die Epiklese ihren Ursprung in den Salbungen hat, der Sitz im Leben also die Tauf-Salbung ist und die Einfügung einer Epiklese bei der Weihe des Brotes sekundär sein dürfte (*cf. infra*).

Bevor wir auf die Salbung und das eucharistische Mahl in diesen so überaus interessanten Thomasakten näher eingehen, soll nur kurz einleitend angemerkt werden, daß nicht nur das syrische Original, sondern auch die griechische Textgestalt herangezogen werden müssen, denn die griechische Version hat so manche hochaltertümliche Züge bewahrt, die im syrischen Text nicht mehr so klar zutage treten,[12] wie z.B. die eindeutige Anrufung der *Mutter*, wie gleich noch zu sehen sein wird.

Aber auch dem Verb »kommen« bei den Epiklesen ist nähere Beachtung zu schenken. In einem bereits 1974 erschienenen Aufsatz über die syrischen Tauf-Epiklesen hatte S. Brock auf die Bedeutung des Verbs »kommen« verwiesen und zugleich die Vermutung geäußert, daß die Epiklesen in den Thomasakten im allgemeinen *an Christus* gerichtet sind.[13] Auch andere Wissenschaftler, wie z.B. A. Gerhards und G. Kretschmar, hatten sich der Christus-Anrede im eucharistischen Hochgebet zugewandt.[14]

Die genannten Wissenschaftler hatten dabei zu Recht auf die Didache verwiesen, die sich mit dem »*Maranatha*« auf das *Kommen des Herrn* bezieht. Heißt

11 Zu diesen Salbungen cf. A.F.J. Klijn, *The Acts of Thomas. Introduction – Text – Commentary* (Leiden 1962), 58-59, 76-78, 90-91, 130, 135-136, 148-150, 205-218, 244-246, 287-288, 299-301; G. Winkler, *Das armenische Initiationsritual. Entwicklungsgeschichtliche u. liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jh.s* (= *OrChrA* 217, Rom 1982), 136-146; *eadem*, »The Original Meaning and Implications of the Prebaptismal Anointing«, *Worship* 52 (1978), 24-45.

12 S. dazu auch Klijn, *The Acts of Thomas*, 13-16.

13 Cf. S. Brock, »The Epiklesis«, 195, 213.

14 Cf. G. Kretschmar, »Abendmahlsfeier I« in: *TRE* 1 (1977), 234; Gerhards, *Die griechische Gregoriusanaphora*, 183-187. S. außerdem K. Gamber, »Die Christus-Epiklese in der altgallischen Liturgie«, *Archiv für Liturgiewissenschaft* 9 (1966), 379-380.

das auch, daß die Epiklese in ihrer frühesten Weiterentwicklung, wie sie in den apokryphen Thomasakten greifbar wird, ebenso *ad Christum* gewandt war, wie das angenommen worden war?

In einem kürzlich erschienenen Aufsatz ging ich näher auf die Anfänge und die Herkunft der Epiklesen ein.[15] Dieser Beitrag entstand aus einer Besprechung der von A. Heinz und H. Rennings herausgegebenen Festschrift für Balthasar Fischer mit dem Titel *Gratias agamus: Studien zum eucharistischen Hochgebet* (1992), bei der mich vor allem R. Tafts Aufsatz: »From Logos to Spirit: On the Early History of the Epiclesis« interessierte und zu einem nochmaligen Überdenken der Quellen herausforderte.[16] Dabei ging es mir vor allem darum zu zeigen, daß (1) der syrische Traditionsstrang, erkennbar am Verb »kommen«, von der griechischen Überlieferung (mit dem Verb »senden«) unterschieden werden muß, und (2) die älteste Gestalt der Invokation keine »*Logos*«-Epiklese war, denn eine nachweisliche Herabrufung des »*Logos*« liegt nur in der aus dem vierten Jahrhundert stammenden Anaphora des Serapion von Thmuis vor, während die früheste Form der eucharistischen Epiklese in den in Syrien beheimateten und um 200 entstandenen apokryphen Thomasakten zu suchen ist.

Wenn die bereits zitierten Arbeiten von Brock, Kretschmar, Gerhards, aber auch der Beitrag Tafts, insgesamt zur Annahme neigten, daß die frühesten Epiklesen *an Christus* gerichtet waren, meinte ich in meiner Untersuchung der ältesten Epiklesen, die sich, wie gesagt, in den Thomasakten finden, daß »nicht genau zwischen dem *M^{e}šīḥā*, dem Gesalbten, und seinem ›Geist der Heiligkeit‹ unterschieden« wird, daß also eine »Oszillation zwischen der hochaltertümlichen Anrufung *des Namens*«, näherhin »des Namens des Messias« und dem Geist feststellbar sei.[17]

Bei nochmaliger Durchsicht aller relevanten Stellen der apokryphen Thomasakten (in ihrer syrischen und griechischen Textgestalt) glaube ich, daß eine weitere Präzisierung möglich ist, die nun vorgestellt werden soll.

I. Die hymnische, an den Namen des Messias, näherhin die Mutter, den Geist, gerichtete *Veni*-Epiklese bei der präbaptismalen Salbung

Wie gleich zu sehen sein wird, ist das syrische Original an zwei Stellen purgiert: Einmal ist die direkte Anrufung der Mutter ausgelassen worden, die sich nur

15 Cf. Winkler, »Nochmals zu den Anfängen der Epiklese und des Sanctus«, 214-231.

16 Dazu gesellte sich sehr bald auch R. Tafts Artikel über das *Sanctus:* »The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier«, I – II in *OrChrPer* 57 (1991), 281-308; 58 (1992), 83-121.

17 Cf. Winkler, »Nochmals zu den Anfängen der Epiklese und des Sanctus«, 216, 218, 219.

mehr in der griechischen Textgestalt erhalten hat, ferner ist auch die Aussage über die »Gemeinschaft *mit dem Männlichen*« abgeschwächt worden auf die »Gemeinschaft *mit dem Segen*«, während wiederum die griechische Rezension die ursprüngliche Fassung beibehalten hat.

syr ThA *Wright* I, 193; II, 166-167[18]	**griech ThA** (cap. 27) *Lipsius-Bonnet* II/2, 142-143[19]
Komm, heiliger Name des Messias!	Ἐλθὲ τὸ ἅγιον ὄνομα τοῦ Χριστοῦ τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα·
Komm, Macht der Gnade, die von oben ist!	ἐλθὲ ἡ δύναμις τοῦ ὑψίστου καὶ
Komm, vollendetes Erbarmen!	ἡ εὐσπλαγχνία ἡ τελεία·
Komm, erhabene Gabe!	ἐλθὲ τὸ χάρισμα τὸ ὕψιστον·
[Gr: *Komm, barmherzige Mutter*!]	ἐλθὲ ἡ μήτηρ ἡ εὔσπλαγχνος·
Komm, Gemeinschaft *mit dem Segen*!	ἐλθὲ ἡ κοινωνία τοῦ ἄρρενος.
Komm, Offenbarerin verborgener Geheimnisse!	ἐλθὲ ἡ τὰ μυστήρια ἀποκαλύπτουσα τὰ ἀπόκρυφα·
Komm, Mutter der sieben Häuser, deren Ruhe im achten Hause sein wird!	ἐλθὲ ἡ μήτηρ τῶν ἑπτὰ οἴκων, ἵνα ἡ ἀνάπαυσίς σου εἰς τὸν ὄγδοον οἶκον γένηται.
Komm, Botin der Versöhnung	ἐλθὲ ὁ πρεσβύτερος τῶν πέντε μελῶν, νοὸς ἐννοίας φρονήσεως ἐνθυμήσεως λογισμοῦ
und teile dich dem Denken der Jünglinge mit!	κοινώνησον μετὰ τούτων τῶν νεωτέρων·
Komm, Geist der Heiligkeit und reinige ihre Nieren und Herzen!	ἐλθὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ καθάρισον τοὺς νεφροὺς αὐτῶν καὶ τὴν καρδίαν…

Bei der Epiklese zur präbaptismalen Salbung zeigt sich, daß die *Invocatio* erst an den »*Namen* des *Messias*« gerichtet ist, um dann eindeutig auf die »barmherzige

18 Cf. W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles. Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and Other Libraries with English Translations and Notes* (London 1871).

19 R.A. Lipsius, M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha* II/2 (photomech. Nachdruck Darmstadt 1959). Deutsche Übertragung des griechischen Texts in: E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung herausgegeben von W. Schneemelcher* II (Tübingen 1989[5]), 314. Zur Analyse cf. Klijn, *The Acts of Thomas*, 211-218. Es existiert auch eine gekürzte armenische Textgestalt, die an einer Stelle der griechischen Version nahesteht. Ich zitiere die armenische Rezension nach der französischen Übersetzung von L. Leloir (*Écrits apocryphes sur les apôtres. Traduction de l'édition arménienne de Venise* II [= *Corpus Christianorum, Series Apocryphorum*, Turnhout 1992]), 560: »Que ton Saint nom vienne, Christ, que <ta> miséricorde et ta puissance viennent d'en-haut, que vienne le don du Très-Haut, que vienne la participation <des> premiers-nés, que vienne sur eux le mystère du Père, du Fils et du Saint-Esprit, que vienne sur eux la colombe simple et qu'elle les engendre colombes simples.« Diese armenische Rezension trägt Spuren einer späteren Bearbeitung, was sich vor allem in der trinitarischen Ausgestaltung des Textes gegen Ende zeigt; aber auch die grammatikalische Form des Verbs entspricht den späteren Texten; *cf. infra.*

Mutter«, den »Geist der Heiligkeit« einzuschwenken. Es ist also verlockend, zunächst einmal anzunehmen, daß sich die Anrufung zuerst auf den Messias bezieht und dann erst auf den Geist (die Mutter), daß also die Epiklese oszilliert zwischen dem Messias und dem Geist der Heiligkeit. Diese Annahme wird jedoch eingeschränkt, wenn man sich vor Augen hält, daß ausdrücklich von *Namen* die Rede ist, näherhin vom *Namen* des *Mešīḥā*, des *Gesalbten*, in dem »die verborgene Macht« wohnt, wie eine Doxologie bei einem weiteren Bericht über eine präbaptismale Salbung zeigt:

syr ThA
Wright I, 301; II, 267[20]

Herrlichkeit (ܫܘܒܚܐ) sei dir, geliebte Frucht [= Frucht der Salbe]!
Herrlichkeit sei dir, Name des »Gesalbten« (ܕܡܫܝܚܐ)!
Herrlichkeit sei dir, verborgene Macht, die in dem »Gesalbten« wohnt!

So wird bei der Salb-Epiklese (wie der Doxologie) zwar auf den »Namen« des Messias verwiesen, jedoch dient dies sozusagen nur als Einstieg, um auf die »verborgene Macht«, doch wohl niemand anderes als die Mutter, den Geist,[21] anzuspielen, der (dem) eigentlich die Anrufung gilt. Der »Name des Gesalbten« dient also als Schauplatz des Wirkens der Mutter, dem Geist der Heiligkeit, die (der) über diesen geheimnisvollen Namen des Messias angerufen wird.

Bevor wir auf die hymnische *Veni*-Epiklese beim eucharistischen Mahl eingehen, sollte kurz noch etwas über das Verb »veni«, den »Namen« und die Präsenz von Doxologien gesagt werden.

Was die Anrufung *des Namens* mit dem Verb *»veni«* und die *Doxologie* in den apokryphen Thomasakten anbetrifft, ist auf eine gewisse Affinität mit der ebenfalls in Syrien beheimateten Didache aufmerksam zu machen, wo es im Kapitel X in der an die jüdische *Birkat ha-mazon* erinnernden dreigliedrigen Danksagung nach dem Mahl (die jedoch an den *Vater* gerichtet ist) heißt:[22]

[1] Wir danken dir ... für deinen heiligen *Namen* ...[23]
Dir sei Herrlichkeit in Ewigkeit (σοὶ ἡ δόξα εἰς τοῦς αἰῶνας)!

[2] Du ... hast das All geschaffen um deines *Namens* willen...
Dir sei Herrlichkeit in Ewigkeit!

[3] Gedenke Herr, daß du deine Kirche befreist...
Denn dein ist die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit!
(ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοῦς αἰῶνας)

20 Zur griechischen Version (cap. 132) cf. Lipsius-Bonnet II/2, 239-240; deutsche Übersetzung in Hennecke-Schneemelcher II, 354. Zur Analyse cf. Klijn, *The Acts of Thomas*, 287-288.
21 So auch Klijn, *The Acts of Thomas*, 58.
22 Cf. G. Schöllgen, *Didache: Zwölf-Apostel-Lehre übersetzt und eingeleitet* (= *Fontes Christiani* I, Freiburg 1991), 122-127.
23 Zum Begriff des »Namens« in der Didache cf. Vööbus, *Liturgical Traditions*, 113-120.

Es komme die Gnade ... (Ἐλθέτω χάρις ...[24])
Unser Herr, komm (Μαραναθά)!

Nicht zu übersehen ist das zweimal angeführte Verb »kommen«, einmal in der Form von ἐλθέτω, unmittelbar darauf in einer aus dem Aramäischen transliterierten Gestalt,[25] hier jedoch eindeutig auf Christus, den Herrn, bezogen.[26]

Ebenso bemerkenswert ist die Betonung des *Namens* (in der Didache jedoch mit dem *Vater* verbunden, in den Thomasakten auf den »Gesalbten« und die Mutter, den Geist, bezogen).

Ferner ist die bereits im jüdischen Festmahl bezeugte Doxologie anzuführen, die in der Didache wiederkehrt und sich auch bei der präbaptismalen Salbung in den Thomasakten findet.

So ist zumindest die Behauptung möglich, daß die hymnischen *Veni*-Epiklesen in den Thomasakten auch das *Veni* (bzw. ἐλθέτω) in der Didache *beleuchten*, also davon auszugehen ist, daß das Verb »komm« zum ältesten Bestand der Epiklese zählt (im Gegensatz zu dem im griechisch-christozentrischen Stamm bezeugten »senden«).

Außer dem epikletischen *Veni* ist auch der Befund von *Doxologien*, wie die ausdrückliche Anführung des »*Namens*« beachtenswert (wenngleich unübersehbar ist, daß in der Didache der Name auf den Vater bezogen ist, in den Thomasakten auf die Mutter, aber auch auf den Messias, letzteres jedoch nur im Zusammenhang mit der Salbung).

II. Die an die Mutter, den Geist, gerichtete *Veni*-Epiklese bei der Eucharistie

Daß die apokryphen Thomasakten keineswegs als ein nicht weiter zu beachtendes, sozusagen außerhalb der »Katholizität« liegendes Phänomen einzustufen sind, denen bei der Erörterung der Entfaltung der Epiklesen keine wirkliche Beachtung geschenkt werden muß, wie das Jungmann noch angenommen hat,[27] sondern selbst die westliche Eucharistiefeier außerhalb Roms maßgeblich beein-

24 S. dazu auch Vööbus, *op.cit.*, 103-104.

25 Ebenso in 1 Kor 16,22 zitiert. Zur Übersetzung von *Maranatha* mit »unser Herr komm« cf. E. Petersons Beitrag »Über einige Probleme der Didache-Überlieferung« in seinem Band: *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen* (Freiburg 1959), 146-182, insbes. 173-174 mit Diskussion der anderen Übersetzungsmöglichkeit (»unser Herr ist gekommen«).

26 S. dazu jedoch auch Vööbus, *Liturgical Traditions*, 71-74,105.

27 Cf. meine Einleitung mit Anm. 1

flußt hat, zeigt eine lateinische Rezension der *Veni*-Epiklese in einem irischen Palimpsest-Sakramentar,[28] das um 650 im Umlauf war.[29]

Diese von den Thomasakten übernommene lateinische *Invocatio*, die auf einer griechischen Vorlage beruht (unter Einbezug der syrischen Textgestalt), wurde, wie die Herausgeber Dold und Eizenhöfer annehmen, tatsächlich als eucharistische Epiklese verwendet.[30]

Um den Überblick zu erleichtern, wurde die lateinische Rezension dem syrischen Original gegenübergestellt und ebenso die griechische Vorlage für die lateinische Version angegeben.

syr ThA **(Eucharistische) Mahlfeier** *Wright* I, 218-219; II, 189-190	**Irisches Palimpsest-Sakramentar (um 650)** **Ordo Missae Circumcisionis** *Dold–Eizenhöfer*, 44. 47
	Ueni ergo cummunica nobiscum
Komm, Gabe des Höchsten!	
Komm, vollendetes Erbarmen!	ueni uiscera perfacta
[**Gr**: *Komm, Gemeinschaft mit dem Männlichen*]	ueni cummunio ueri
Komm, Geist der Heiligkeit!	
	ueni qui nos ti sacramenta electa ueni qui socius fuisti in omnibus certaminib. forti similis propugnatoris
Komm, Offenbarerin der Geheimnisse des Erwählten unter den Propheten!	
Komm, Künderin durch die Apostel der Kämpfe des siegreichen Athleten!	
Komm, Schatz der Herrlichkeit!	
Komm, Liebling des Erbarmens des Höchsten!	ueni amabilis caritas electi
Komm, Schweigende, Offenbarerin der Geheimnisse des Erhabenen!	ueni taciturnitas qui reuelas totius magnitudinis misteria adque magnalia
Komm, Enthüllerin verborgener Dinge und Deuterin der Großtaten unseres Gottes!	ueni qui secreta reuelas et palam facis quae sunt occulta columba qui gemnos pullos genuisti
Komm, Spenderin des Lebens im Geheimen und offenkundig durch [dein] Handeln![31]	ueni qui occultus quidem... ...[32] nifestus uero in suis operibus

28 Cf. A. Dold, L. Eizenhöfer, *Das irische Palimpsestsakramentar im CLM 14429 der Staatsbibliothek München* (= *Texte und Arbeiten* 53-54, Beuron 1964), 44, 47. S. dazu Gamber, »Die Christus-Epiklese«, 375-382.

29 Cf. Dold–Eizenhöfer, 112*-121*, insbes. 115*, 116* 119*, 121*.

30 *Ibid.*, 46.

31 Der syrische Text ist, wie bereits Wright festgestellt hat, an dieser Stelle sehr wahrscheinlich korrupt; cf. Wright I, 219 (= syr. Pag.) u. II, 189 Anm. a. S. dazu die griechische Version von Lipsius-Bonnet II/2, 166 (*Textus: cf. infra*).

32 Diese Stelle ist nach den Herausgebern nicht mit Sicherheit zu entziffern; cf. Dold-Eizenhöfer, 44-45 (16).

[Gr: *Komm, verborgene Mutter*][33]

Komm, Spenderin der Freude und Ruhe aller, die dir anhangen!	qui praestas laetitiam et panem omnibus tibi *conherentibus*
Komm, Macht des Vaters und Weisheit des Sohns, die ihr eins seid in allem!	
Komm und verbinde dich mit uns in dieser Eucharistie…!	ueni cummunica nobiscum in tua eucharistia…!

griech ThA (cap. 50)
Lipsius-Bonnet II/2, 166[34]

Ἐλθὲ τὰ σπλάγχα τὰ τέλεια,
ἐλθὲ ἡ κοινωνία τοῦ ἄρρενος,
ἐλθὲ ἡ ἐπισταμένη τὰ μυστήρια τοῦ ἐπιλέκτου,
ἐλθὲ ἡ κοινωνοῦσα ἐν πᾶσι τοῖς ἄθλοις τοῦ γενναίου ἀθλητοῦ,
ἐλθὲ ἡ ἡσυχία ἡ ἀποκαλύπτουσα τὰ μεγαλεῖα τοῦ παντὸς μεγέθους,
ἐλθὲ ἡ τὰ ἀπόκρυφα ἐκφαίνουσα καὶ τὰ ἀπόρρητα φανερὰ καθιστῶσα,
ἡ ἱερὰ περιστερὰ ἡ τοὺς διδύμους νεοσσοὺς γεννῶσα,
ἐλθὲ ἡ ἀπόκρυφος μήτηρ,
ἐλθὲ ἡ φανερὰ ἐν ταῖς πράξεσιν αὐτῆς
καὶ παρέχουσα χαρὰν καὶ ἀνάπαυσιν τοῖς συνημμένοις αὐτῇ·
ἐλθὲ καὶ κοινώνησον ἡμῖν ἐν ταύτῃ τῇ εὐχαριστίᾳ…

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß bei der eucharistischen Epiklese die Anrufung ausschließlich an die Mutter, den Geist der Heiligkeit, gerichtet ist,[35] deren Wesenszüge sich mit der Anrufung »komm!« auch während des Mahls offenbaren und damit präsent werden sollen.

Daß sich die Invokation an den Geist wendet, geht eindeutig aus dem syrischen Text hervor (s. Zeile 3: »Komm, Geist der Heiligkeit!«). Der eindeutige Hinweis auf den Geist fehlt jedoch an dieser Stelle im griechischen und lateinischen Text. Daß dieser Geist ferner als Mutter verstanden wurde, geht aus der griechischen Version hervor (s. Zeile 4 v.u.). Dies wurde hingegen im syrischen und lateinischen Text fallengelassen.

33 Die Anrufung der Mutter wurde im syrischen Text purgiert, während sie in der griechischen Version noch erhalten ist; cf. Lipsius-Bonnet II/2, 166 (*Textus: cf. infra*).

34 Deutsche Übersetzung des griechischen Texts in Hennecke-Schneemelcher II/2, 324. Zur Analyse cf. Klijn, *The Acts of Thomas*, 245-246. Die armenische Rezension ist an dieser Stelle gekürzt: Es fehlt dabei auch cap. 50. S. dazu die französische Übersetzung von Leloir, *Écrits apocryphes* II, 563.

35 Die Anrufung gegen Ende der Epiklese: »Komm, Macht des Vaters und Weisheit des Sohns« ist eine spätere Interpolation; sie fehlt in der griechischen und lateinischen Rezension.

III. Der weitere Entwicklungsprozeß

Hier ist tatsächlich von einem weiteren Entwicklungsprozeß zu sprechen, wie gleich noch zu sehen sein wird. Dazu ist jedoch kurz etwas weiter auszuholen. In früheren Arbeiten, die entweder spezifisch oder mehr am Rande die syrischen Thomasakten berührten, hatte ich die Vermutung geäußert, daß der Text der Thomasakten, so wie er uns überliefert ist, wohl nicht ein einheitliches Traditionsgut aus der Zeit um 200 widerspiegelt, sondern neben sehr frühen Schichten auch spätere Zusätze feststellbar sind.[36] Dies betrifft m. E. vor allem den Befund zu den Salbungen vor der Taufe.[37] Die früheste Form der Salbung bestand ausschließlich aus der Salbung des Hauptes, worüber zwei Berichte in den Thomasakten Auskunft geben (s. dazu cap. 26-27 u. 131-133 nach der Einteilung in der griechischen Version); eine Doppelsalbung, nämlich die Salbung des Hauptes *und* des Körpers mit der dabei zum ersten Mal belegten Weihe des Öls (s. dazu cap. 121 und 157), gehören m. E. einer etwas späteren Zeit an.

Nun ist höchst bemerkenswert, daß diejenigen Passagen der Thomasakten, mit dem Hinweis auf eine Ölweihe, die meiner vor fast zwanzig Jahren geäußerten Vermutung nach einer späteren Schicht angehören, auch Epiklesen beinhalten, die ebenso auffällig von den anderen beiden bereits oben zitierten Stellen abweichen: Die Divergenz betrifft dabei interessanterweise (1) die benutzten Verben, (2) an wen sich die Epiklese richtet. Das gleiche gilt aber auch für die Invokation beim eucharistischen Mahl (cap. 133), mit der ich beginnen möchte, da die griechische Textgestalt an dieser Stelle noch die ursprüngliche Anrufung an die Mutter bietet.

Bei unserem nächsten Text der Thomasakten ist also nochmals die griechische Rezension zum syrischen Original heranzuziehen, denn die griechische Version hat wiederum an einigen Stellen den ursprünglichen Text bewahrt, wenn die Anrufung sich in erster Linie *an die Mutter richtet*, dann wird jedoch auch noch der Name Jesu angeführt.[38]

36 Auch A. Vööbus war davon ausgegangen, daß sich in diesen apokryphen Akten verschiedene Schichten ausmachen lassen: *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East, I: The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia* (= CSCO 184/14, Löwen 1958), 67. Meine Theorie ist von B. Varghese akzeptiert worden: *Les onctions baptismales dans la tradition syrienne* (= CSCO 152, sub. 82, Löwen 1989), 12.

37 Cf. Winkler, »Prebaptismal Anointing«, 30-31; *eadem*, *Das armenische Initiationsrituale*, 142.

38 Die Thomasakten liegen, wie bereits oben in Anm. 19 vermerkt wurde, auch in einer armenischen Rezension vor, die jedoch leider an den fur uns relevanten Stellen gekürzt wurde und somit bei der Befragung der ursprünglichen Textgestalt nicht weiterhelfen kann. S. dazu die französische Übersetzung der Kap. 133, 121 u. 157 von Leloir; *Écrits apocryphes* II, 567, 579.

1. Die an die Mutter, den Geist, gerichtete Anrufung ihres Namens bei der eucharistischen Mahlfeier

syr ThA *Wright* I, 302; II, 268	**griech ThA** (cap. 133) *Lipsius – Bonnet* II/2, 240[39]
I ...	...
1 Wir nennen den Namen *des Vaters* über dir,	ἐπιφημίζομέν σε τὸ τῆς μητρὸς ὄνομα, ἀπορρήτου μυστηρίου ἀρχῶν τε καὶ ἐξουσιῶν κεκρυμμένων·
2 Wir nennen den Namen *des Sohnes* über dir,	ἐπιφημίζομέν σου ὀνόματί σου Ἰησοῦ·
3 Wir nennen den Namen *des Geistes* über dir...	
II Und er sagte:	Καὶ εἶπεν·
1 In deinem Namen Jesus,	
2 möge die Macht des Segens und der Danksagung kommen und wohnen (ܢܚܬ) über dem Brot	Ἐλθάτω δύναμις εὐλογίας καὶ ἐνιδρύσθω ὁ ἄρτος,
3 auf daß alle Seelen, die davon nehmen, erneuert werden und ihre Sünden vergeben werden.	ἵνα πᾶσαι αἱ μεταλαμβάνουσαι ψυχαὶ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἀπολούσονται.

Die syrische Fassung zeigt in Abschnitt I eindeutig Spuren einer späteren Überarbeitung: um die Epiklese trinitarisch umzugestalten, wird die Anrufung der Mutter durch den Vater ersetzt und mit der des Sohnes und des Geistes ergänzt.

Generell größere Aufmerksamkeit verdient die Tatsache, daß die Epiklese nun in völlig veränderter Form erscheint: Zwar ist die Anrufung des »Namens« als solche geblieben, jedoch ist sie in eine neue Form gekleidet, wobei zu beachten ist, daß der Adressat zuerst die Mutter ist, dann jedoch auch noch Jesus.

Interessanterweise wird auf den Namen Jesu im syrischen und griechischen Text an unterschiedlichen Stellen verwiesen (in **syr ThA** in II,1 in **griech ThA** in I,2), was liturgiewissenschaftlich gesehen meist auf einen späteren Einschub schließen läßt. Mit Sicherheit ist davon auszugehen, daß die erste Hälfte der Epiklese, wie gesagt, nicht trinitarisch ausgestaltet war, wie dies in der jetzigen syrischen Version der Fall ist. Die Frage ist nur, soll »die Macht des Segens« *im Namen Jesu* über das Brot kommen (so II,1 der **syr ThA**), oder hieß es einmal schlicht (wie in **griech ThA**): »Möge die Macht des Segens[40] ... kommen«?

Es ist anzunehmen, daß möglicherweise der griechische Text wiederum an dieser Nahtstelle die ursprüngliche Fassung wiedergibt, einmal also der syrische Text ganz schlicht lautete:

39 Deutsche Übertragung des griech. Texts in Hennecke-Schneemelcher II, 354. S. dazu die Anmerkung von Klijn, *The Acts of Thomas*, 288.

40 Die syrische Version bietet hier eine wohl sekundäre Erweiterung: »und der Danksagung« – d. h. eucharistische Schlüsselworte: εὐλογία, εὐχαριστία.

Möge die Macht des Segens kommen
und wohnen uber dem Brot.

Dies löst jedoch noch nicht das Problem, an wen die Anrufung als Ganzes einmal gerichtet war. In erster Linie doch wohl an den »Namen der Mutter«, wie die griechische Rezension erkennen läßt (I,1).

Wie verhält es sich nun mit der Anführung des »Namens Jesu«? Die unterschiedliche Position (in **syr ThA** in II,1 und in **griech ThA** in I,2) lädt zur Anwendung eines alten liturgiewissenschaftlichen Grundsatzes ein, nämlich bei schwankender Stellung eines Gliedes einen späteren Einschub zu vermuten.

Die Logik des Einschubs ist dabei durchaus nachvollziehbar, denn es handelt sich um ein eucharistisches Mahl. Nur darf dabei nicht übersehen werden, daß bei der vordem angeführten *eucharistischen* Epiklese (die sicher die ältere Gestalt der *Invocatio* darstellt) ausschließlich die Mutter angerufen wurde. Lediglich bei der *Salbungs*-Epiklese wurde der »Name des Gesalbten« miteinbezogen, was sich aufgrund des Vorgangs der Salbung anbot.

Es könnten m.E. also zwei Gründe gegen eine ursprüngliche Präsenz des »Namens Jesu« sprechen: (1) Dieses Element fehlt in der anderen eucharistischen Epiklese (die ausschließlich an die Mutter gerichtet ist), (2) die divergierende Position des Hinweises auf den »Namen Jesu« innerhalb der syrischen und griechischen Textgestalt läßt vielleicht auf einen späteren Einschub schließen.

Aber auch die verbale Kongruenz bei der *griechischen* Textgestalt zwischen *cap. 133* (= Epiklese beim eucharistischen Mahl) und *cap. 157* (= Invokation bei der Weihe des Salb-Öls) gibt zu denken. Darauf wird weiter unten noch einzugehen sein.

Und ein letzter Befund wäre noch zu besprechen, nämlich die Preisgabe des direkten Anrufs mit dem Verb ἐλθέ! Hier stehen wir vor einer späteren Spielart gegenüber der *Veni*-Epiklese, denn das ursprüngliche »Komm!« ist einerseits nun auf »es möge kommen« abgeschwächt worden, andererseits wurde ihm ein weiteres Verb zugestellt: »es möge wohnen«.

Die Tendenz, auch noch weitere Verben einzuschieben, läßt sich auch bei anderen Epiklesen, sei es in den Thomasakten, sei es in den ebenso in Syrien anzusiedelnden Johannesakten, nachweisen. Zunächst muß uns jedoch noch eine Epiklese in den Thomasakten beschäftigen, die im Zusammenhang mit der Weihe des Salb-Öls bezeugt ist.

2. Die beiden Epiklesen bei der Weihe des Salb-Öls

Dabei handelt es sich um Auszüge aus den Kapiteln 121 und 157, die beide außer der präbaptismalen Salbung zum ersten Mal auch eine epikletische Weihe des Salb-Öls bieten.

Auch diese letzten Texte aus den apokryphen Thomasakten stellen uns in seiner divergierenden syrischen und griechischen Version vor größere Probleme.

syr ThA *Wright* I, 291; II, 258	**griech ThA** (cap. 121) *Lipsius-Bonnet* II/2, 230-231[41]
Heilige Salbe (ܡܫܝܚܐ) die uns zur Salbung (ܕܐܬܝܗܒ ܠܢ ܠܡܫܝܚܐ) gegeben ward…	Ἔλαιον ἅγιον εἰς ἁγιασμὸν ἡμῖν δοθέν…
Du, unser Herr, Jesus, Leben und Gesundung und Vergebung unserer Sünden möge deine Macht kommen und wohnen (ܢܚܬ) über dieser Salbe (ܡܫܝܚܐ) und laß deine Heiligkeit in ihr bleiben.	ἐλθέτω ἡ δύναμίς σου· ἱδρυνθήτω ἐπὶ τὴν δούλην σου Μυγδονίαν· καὶ ἴασαι αὐτὴν διὰ τῆς ἐλευθερίας ταύτης.

Von größtem Interesse ist die griechische Rezension deshalb, weil Jesus überhaupt nicht erwähnt wird, sondern nur das »heilige Öl«, dessen »Macht kommen (und sich niederlassen) möge«, jedoch nicht »auf das Öl«, wie im syrischen Text, sondern über die Dienerin Mygdonia, was sehr wahrscheinlich die ältere Gestalt der Epiklese darstellt. Das heißt, es liegt nach der griechischen Version gar keine Weihe des Öls vor, sondern die Epiklese wird bei der Salbung über Mygdonia gesprochen, was wie gesagt den älteren Traditionsstrang reflektieren dürfte. Es handelt sich also bei dieser Passage der apokryphen Thomasakten nicht nur um eine unsichere Überlieferung des Textes, sondern die in der griechischen Version bezeugte Epiklese über die Person stellt gegenüber der Invokation über das Salb-Öl wohl die ältere Schicht dar.

Dazu ist jedoch auch noch der nächste Ausschnitt aus den Thomasakten heranzuziehen, die in beiden Versionen tatsächlich eine Weihe des Salb-Öls überliefert, auch wenn sie im Wortlaut nicht immer genau miteinander übereinstimmen.

41 S. dazu auch den krit. Apparat von Lipsius-Bonnet; deutsche Übersetzung in Hennecke-Schneemelcher II, 350 (die bei der Übertragung der letzten Zeile den griechischen Text verbesserte): »Heiliges Öl, das uns zur Heiligung gegeben ist … Möge deine Kraft kommen und sich auf deine Dienerin Mygdonia setzen, und heile sie durch diese <Ölsalbung>.« Das »heile« ἴασαι in der griechischen Rezension ist mit größter Wahrscheinlichkeit sekundär, denn das Vokabular »wohnen«, »bleiben«, wie auch »ruhen« spielt bei den Epiklesen in den (späteren) syri-

syr ThA *Wright* I, 323; II, 289	**griech ThA** (cap. 157) *Lipsius-Bonnet* II, 267[42]
...	...
1 Ja, Herr,	Ἰησοῦ
2 Komm,	ἐλθέτω ἡ νικητικὴ αὐτοῦ [*sic*] δύναμις,
3 wohne (ܫܪܵܐ) über dieser Salbe! ...	καὶ ἐνιδρύσθω τῷ ἐλαίῳ τούτῳ...
4 Möge deine Gabe kommen...	ἐλθέτω δὴ καὶ ἡ δωρεὰ...
5 und wohnen (ܫܪܵܝ) über dieser Salbe,	καὶ ἐπιδημῆσαι τῷ ἐλαίῳ...
6 über die wir deinen Namen nennen!	ᾧ ἐπιφημίζομεν τὸ σὸν ἅγιον ὄνομα.

Hier stehen wir eindeutig vor einer Weihe des Salb-Öls unmittelbar vor der präbaptismalen Salbung. Unterschiede in der Textüberlieferung zeigen sich in der Anrede (»Herr« in **syr ThA**; »Jesus« in **griech ThA**) und auf wen sich die Zeilen 2-3 beziehen: In den **syr ThA** wird die direkte Anrede (»Ja, Herr«) unmittelbar weitergeführt mit den Verben »komm und wohne«, während in der griechischen Rezension die Verben von der Anrede isoliert werden: Die Verben beziehen sich (in Z. 2-3) nicht auf »Jesus«, sondern auf »seine [= deine] Macht«.

Sieht man sich dazu den zweiten Teil der Epiklese zur Mahlfeier an (griech: cap. 133), so ist insbesondere bei der griechischen Version die verbale Kongruenz zwischen beiden Epiklesen nicht zu übersehen:

griech ThA

Weihe des Salb-Öls (cap. 157) *Lipsius-Bonnet* II/2, 267	**eucharistisches Mahl** (cap 133) *Lipsius-Bonnet* II/2, 240
	...
1 Ἰησοῦ	ἐπιφημίζομέν σου ὀνόματί σου Ἰησοῦ.
	Καὶ εἶπεν·
2 ἐλθέτω ἡ ... δύναμις	Ἐλθάτω δύναμις εὐλογίας
3 καὶ ἐνιδρύσθω τῷ ἐλαίῳ τούτῳ...	καὶ ἐνιδρύσθω ὁ ἄρτος...
4 ἐλθέτω δὴ καὶ ἡ δωρεὰ...	
5 καὶ ἐπιδημῆσαι τῷ ἐλαίῳ	
6 ᾧ ἐπιφημίζομεν τὸ σὸν ἅγιον ὄνομα.	

schen Quellen eine größere Rolle. Zu cap. 121 s. zudem die Anmerkungen von Klijn, *The Acts of Thomas*, 284-285.

42 In Hennecke-Schneemelcher (II, 363) wird dazu folgende deutsche Übersetzung geboten: »Jesus, es komme <deine> sieghafte Kraft und <lasse> sich auf dieses Ol nieder ... möge nun auch die Gabe kommen ... und möge sie in diesem Öl wohnen, über welchem wir deinen heiligen Namen nennen!«

Ich frage mich, ob die griechische Version beim eucharistischen Mahl (cap. 133) nicht Teile der Epiklese der Öl-Konsekration (cap. 157) übernommen hat.

Aber auch die syrische Textgestalt der Öl-Konsekration läßt größte Zweifel an ihrer Authentizität aufkommen, m.E. vor allem Zeile 2-3: »Komm, wohne über dieser Salbe!« (= ursprüngliches *Veni* + später aufgekommenes Verb: »wohnen«, wobei das letzte Verb in keiner der anderen Epiklesen jemals im Imperativ erscheint):

syr ThA

Weihe des Salb-Öls (entspricht griech: cap. 157)
Wright I, 323; II, 289

1 Ja, Herr,
2 Komm,
3 wohne (ܫܪܐ) über dieser Salbe! ...

4 Möge deine Gabe kommen...
5 und wohnen (ܫܪܝܢ) über dieser Salbe,
6 über die wir deinen Namen nennen!

Insgesamt würde die zweifelhafte Textüberlieferung bei beiden Epiklesen zur Weihe des Salb-Öls, wie gesagt, meine vor fast zwanzig Jahren geäußerte Vermutung, daß sich in den apokryphen Thomasakten mehrere Schichten überlagert haben, weiter abstützen.[43]

Bei der jetzigen Untersuchung tauchten bei den in diesem Kapitel untersuchten Passagen der Thomasakten Zweifel über die Überlieferung der Gestalt der Texte auf: Wem die Epiklese galt, ob eine Konsekration des Öls, oder nicht vielmehr eine Epiklese über die Taufkandidaten vorliegt, und ganz allgemein welche Gestalt diese Invokationen einst hatten.

IV. Der Befund in den apokryphen Johannesakten

Die syrischen Johannesakten stellen uns ebenso vor größere Probleme, nicht nur was die bisherige Datierung anbetrifft, die Mitte des vierten Jahrhunderts – »maybe earlier« – angesetzt wurde.[44] Auch die Überlieferung des Textes ist äußerst kompliziert. Die älteste auf uns gekommene Textgestalt ist griechisch und stammt aus dem späten zweiten oder zu Beginn des dritten Jahrhunderts. Diese griechische Version dürfte jedoch nicht das Original sein, denn die Urgestalt des Textes war wohl syrisch. Die jetzige syrische Rezension beruht auf ei-

43 Cf. Winkler, »Prebaptismal Anointing«, 30-31; *eadem*, *Das armenische Initiationsrituale*, 142. Meine Theorie wurde von Varghese akzeptiert: *Les onctions baptismales*, 12.

44 So R.H. Connolly, »The Original Language of the Syriac Acts of John«, *Journal of Theological Studies* 8 (1907), 261.

ner Übersetzung einer nicht mehr erhaltenen griechischen Vorlage, die nicht mit dem überlieferten griechischen Text übereinstimmt.[45]

Bislang war keine der Epiklesen an den Vater gerichtet. Das heißt, im dritten Jahrhundert war der Adressat in erster Linie die Mutter, der Geist der Heiligkeit. So sicherlich in der eucharistischen Epiklese.

Die Epiklese bei der präbaptismalen Salbung weist dabei eine subtile Nuancierung auf, wenn sie sich zu Beginn an den *Namen* des »Gesalbten« richtet, was jedoch implizit ebenso auf den Geist verweist, wie bereits zu sehen war.[46]

Erst mit dem vierten Jahrhundert ändern die Syrer den Adressaten: In den apokryphen (syrischen) Johannesakten[47] wendet sich die Epiklese nun in erster Linie an den Vater, wenn es bei der Weihe des Öls, an die sich jetzt auch noch die Konsekration des Wassers anschließt, heißt:

syr ThA
Wright I, 58; II, 53:

Herr, allmächtiger Gott,
dein Geist der Heiligkeit möge kommen
und ruhen (ܢܢܝܚ) und wohnen (ܫܪܝ)
über der Salbe und dem Wasser ...

Für uns ist im Augenblick nicht so wichtig, daß inzwischen zur Öl-Weihe im vierten Jahrhundert auch noch die des Wassers hinzugekommen ist, die nun mit der des Salb-Öls verbunden wird, als die Erweiterung der Verben: ausgehend vom Verb »kommen« wurden weitere Verben wie »wohnen« und »ruhen«[48] aufgenommen.

Größte Beachtung verdient die Tatsache, daß die an den Vater gerichtete Epiklese eingebettet ist in trinitarische Doxologien und in einen Heilig-Ruf, dem Sanctus, dessen ursprüngliche Ausrichtung auf Gott-Vater, dann trinitarisch umgeformt wird, was sich auch in den Johannesakten sehr gut verfolgen läßt, worauf ich an anderer Stelle hingewiesen habe.[49] Hier sei nur kurz auf die Ergebnisse der Untersuchung zum Sanctus (in den Johannesakten) aufmerksam gemacht.

45 Cf. Winkler, »Nochmals zu den Anfängen der Epiklese und des Sanctus«, 220-221.

46 S. dazu oben die Erläuterungen (= I. Die hymnische, an den Namen des Messias ... gerichtete *Veni*-Epiklese...); sowie Klijn, *Acts of Thomas*, 58.

47 Zum Taufritus in den syrischen Johannesakten cf. Winkler, *Das armenische Initiationsrituale*, 146-155.

48 Zur Vorstellung des »Ruhens« cf. Brock, »Epiklesis«, 187, 190, 192, 195, 200-201, 203; G. Winkler, »Ein bedeutsamer Zusammenhang zwischen der Erkenntnis und Ruhe in Mt 11, 27-29 und dem Ruhen des Geistes auf Jesus am Jordan. Eine Analyse zur Geist-Christologie in syrischen und armenischen Quellen«, *Le Muséon* 96 (1983), 267-326, insbes. 267, 273-302, 325-326.

49 Cf. Winkler, »Nochmals zu den Anfängen der Epiklese und des Sanctus«, 220-231.

In diesen apokryphen Akten wird an vier Stellen das Sanctus angeführt:
1. In dem Jes 6 nachempfundenen Taufauftrag [Wright I, 26-27; II, 23-24],
2. bei der Feuer-Erscheinung über dem Salb-Öl [Wright I, 42-43; II, 38-39],
3. bei der Wasser-Weihe [Wright I, 42-43; II, 39],
4. bei einem weiteren Bericht über eine Feuer-Erscheinung im Zusammenhang mit dem Salb-Öl [Wright I, 58-59; II, 53-54].

An drei Stellen wird das aus Jes 6,3 hervorgegangene Sanctus ohne trinitarische Auslegung zitiert (so bei 1, 2, 4), wobei alle drei Passagen direkt oder indirekt mit dem Salb-Öl in einem engeren Zusammenhang stehen.[50] Lediglich an einer Stelle, nämlich bei der Weihe des Wassers, die in Syrien später als die Konsekration des Öls bezeugt ist, findet sich eine trinitarische Form des Heilig-Rufs, im Gegensatz zu den Berichten über eine Feuer-Erscheinung, die einer wesentlich älteren Schicht angehören, die keine trinitarische Ausgestaltung des Sanctus kennen.[51] Wenn man von diesem interessanten Detail der Ausrichtung des Sanctus erst auf Gott-Vater, dann trinitarisch umgeformt (eine Tendenz, die bereits in den Thomasakten *bei der Epiklese* feststellbar war[52]) einmal absieht und auf die größeren Zusammenhänge den Blick richtet, so ist in den apokryphen Akten (des Thomas und des Johannes) die Tendenz *einer zunehmenden Ausweitung* von der *Herabrufung* des Geistes mit dem Verb »komm!« auf die *Ausrufung der Herrlichkeit* in den Doxologien und schließlich in dem *Ausruf des »Heilig!«*, eben dem Sanctus, nicht zu übersehen[53]. (Auch aus diesem Grund ist zu vermuten, daß das Sanctus wie die Epiklese syrischen Ursprungs ist!)

Um dieser Feststellung folgen zu können, sollen wenigstens die zwei Stellen der **syr JohA** angeführt werden, die die Öl- und Wasser-Weihe zum Inhalt haben und den besagten doxologisch-epikletischen Charakter mit Einbezug des Sanctus aufweisen. Im ersten Bericht, der anzuführen ist, wurde die Epiklese durch eine wiederholte Anführung des Sanctus ersetzt, an das sich eine Doxologie anschließt; in einem weiteren Bericht ist die Epiklese in eine Doxologie und das Sanctus eingebettet, wie gleich zu sehen sein wird. Bedauerlicherweise liegen keine genauen Hinweise über eine Eucharistie vor, und so bleibt die Ausgestaltung der Eucharistiefeier offen, wenngleich zu vermuten ist, daß auch sie doxologisch-epikletisch geprägt war und sehr wahrscheinlich ebenso das Sanctus beinhaltete.

50 *Ibid.*, 223.

51 *Ibid.*

52 S. dazu oben: III. Der weitere Entwicklungsprozeß / 1. Die an die Mutter, den Geist, gerichtete Anrufung ihres Namens bei der eucharistischen Mahlfeier.

53 Das Sanctus hat, wie die Epiklese, ihren ursprünglichen Sitz im Leben in der Initiation, und es ist anzunehmen, daß die Einfügung des Sanctus in die Anaphora ebenso syrischen Ursprungs

syr JohA

1. Bericht
Wright I, 42-43; II, 38-39

(Johannes veranlaßte eine größere Menge Salb-Öl herbeizuschaffen. Daraufhin kniete er nieder und rief:)
Heilig ist der Vater und der Sohn und der Geist der Heiligkeit immerdar. Amen...
Herrlichkeit (ܫܘܒܚܐ) [sei] dem Vater und dem Sohn und dem Geist der Heiligkeit immerdar. Amen...

Heilig ist der Vater und der Sohn und der Geist der Heiligkeit. Amen...

(Feuer-Erscheinung; zwei Engel, die ihre Flügel über der Salbe ausbreiteten, riefen:)
Heilig, heilig, heilig, allmächtiger Herr.

(Als die Salbe geweiht war, weihte Johannes das Wasser und rief:)
Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Geistes der Heiligkeit...

(Zwei Engel eilten herbei und riefen:)
Heilig, heilig, heilig,
Vater und Sohn und Geist der Heiligkeit.[54]

Dazu ist folgender weiterer Text der syrischen Johannesakten heranzuziehen:

2. Bericht
Wright I, 58-59; II, 53-54

(Johannes rief:)
Herrlichkeit [sei] dir, dem Vater und dem Sohn und dem Geist der Heiligkeit immerdar. Amen ...

Herr, allmächtiger Gott,
dein Geist der Heiligkeit möge kommen
und ruhen (ܢܚܬ) und wohnen (ܫܪܐ) über der Salbe und über dem Wasser ...

Und zu dieser Stunde flammte Feuer über der Salbe auf
und die Flügel der Engel waren über der Salbe ausgebreitet,
und die gesamte Versammlung ... rief:

Heilig, heilig, heilig, allmächtiger Herr,
von dessen Lobpreis Himmel und Erde erfüllt sind.[55]

Zusammenfassung:

Für die Erfassung des frühesten Entwicklungsprozesses der Epiklese ist vor allem auf zwei Dinge zu achten:

(1) das Verb (in den vorgestellten syrischen Texten stets das Verb »kom-

54 Kein Bericht über eine Eucharistie.
55 Nur kurze Anspielung auf die Eucharistie.

men«), näherhin in welcher Form es erscheint, (2) wer mit diesem Verb angesprochen wird.

I. *Zum Verb*:

1. Der Vorläufer der Epiklesen, wie sie in den apokryphen Thomasakten um 200 zum ersten Mal feststellbar sind, ist mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit in der ebenfalls in Syrien beheimateten und um 100 entstandenen Didache (cap. X) zu suchen, genauer gesagt in dem Ruf: »unser Herr, komm!«, der uns in der aus dem Aramäischen transliterierten Form (Μαραναθά) entgegentritt.
2. In den Thomasakten gehören zur ältesten Form des Verbs sicher die beiden hymnischen *Veni*-Epiklesen bei der Salbung und dem eucharistischen Mahl, d.h. das Verb steht im Imperativ: »komm!« (ἐλθέ). Dabei sollte es jedoch nicht bleiben.
3. Die Weiterentwicklung zeigt sich in der Veränderung der grammatikalischen Form des Verbs, im Syrischen als: »es möge kommen« (**griech**: ἐλθέτω bzw. ἐλθάτω), wobei interessanterweise zugleich ein weiteres Verb, nämlich »es möge wohnen«, hinzugefügt wird. Auch diese Umgestaltung ist bei Berichten über die Mahlfeier wie bei der Weihe des Salb-Öls in den Thomasakten nachweisbar.
4. In den Johannesakten wird dann die Zahl der Verben nochmals erweitert: »möge kommen und ruhen und wohnen«.

II. *Zum Adressat*:

1. Bei den hymnischen *Veni*-Epiklesen, der ältesten Gestalt der *Invocatio*:

 Längere Zeit wurde die Ansicht vertreten, daß die Epiklesen in den Thomasakten generell an Christus gerichtet sind. In einer kürzlich erschienenen Arbeit machte ich auf eine Oszillation zwischen dem »Messias« und dem Geist aufmerksam, die typisch für die Frühform der syrischen Epiklesen in den apokryphen Thomasakten sei. Bei genauer Betrachtung der syrischen Texte ist jedoch eine Nuancierung feststellbar: Die Epiklese zur (präbaptismalen) Salbung richtet sich an den *Namen* des »Gesalbten« (den *Meššīḥā*), hinter dem sich niemand anderer als die Mutter, der Geist, verbirgt, der (dem) die gesamte Anrufung gilt. Bei der Epiklese zur eucharistischen Mahlfeier wird hingegen die Mutter, der Geist der Heiligkeit, angerufen.

 Das heißt, beide *Veni*-Epiklesen sind an die Mutter gerichtet, jedoch mit einem subtilen Unterschied: Aufgrund des *Vorgangs der Salbung* wird bei der Epiklese zur Salbung als erstes der *Name* des »Gesalbten« (*Meššīḥā*) angerufen: Bei dieser Anrufung des »*Namens* des Messias« wird die in dem »Gesalb-

ten« innewohnende Macht, nämlich der »Geist der Heiligkeit«, dem die Epiklese gilt, *geoffenbart und präsent gemacht.*

Da die eucharistische Mahlfeier nicht in einem Zusammenhang mit der »Salbung« und der dabei sich anbietenden Anspielung auf den »Gesalbten« steht, richtet sich die Epiklese unmittelbar an die Mutter, den Geist.

Meines Erachtens kann kein Zweifel daran bestehen, daß der Ausgangspunkt und primäre Schauplatz des Wirkens des Geistes die Salbung war, daß die Epiklese beim eucharistischen Mahl also gegenüber der Salbung eine sekundäre Entwicklung darstellt.[56]

2. Bei dem weiteren Entwicklungsprozeß zeichnet sich dann eine größere Unsicherheit, wer angerufen werden soll, ab: Die Epiklese richtet sich innerhalb der Eucharistie an die »Mutter«, den Geist, so in **griech ThA** (cap. 133), in **syr ThA** jedoch trinitarisch umgeformt, wobei der spätere Eingriff in den Text eindeutig nachweisbar ist, zugleich an »Jesus« (so in **syr ThA + griech ThA,** cap. 133); bei der Weihe des Öls an den »Herrn« (so **syr ThA**) bzw. an »Jesus« (so **griech ThA,** cap. 157). Auch bei der Anrufung Jesu, sei es beim eucharistischen Mahl, sei es bei der Öl-Weihe, ist ein nachträglicher Eingriff zu vermuten, wie zu sehen war.
3. In den apokryphen Johannesakten tritt dann eine weitere Neuerung hinzu, wenn sich die Epiklese zum ersten Mal an den Vater wendet. Zugleich ist zu beobachten, daß die Epiklese zunehmend in wiederholte, trinitarisch ausgerichtete Doxologien eingebettet wird und schließlich auch noch das Sanctus hinzutritt, das zunächst jedoch an den Vater gerichtet ist, dann jedoch, wie die Doxologien, trinitarisch ausgestaltet wird.

Das heißt, die ursprüngliche hymnische Herabrufung des Geistes, eingeleitet durch das Verb »komm!«, weitet sich auf die Ausrufung der Herrlichkeit des Geschehens in den Doxologien aus und mündet schließlich in dem Ausruf des »Heilig!«. Meines Erachtens kann gar kein Zweifel bestehen, daß die Einfügung des Sanctus wie die Epiklese in die Initiationsriten (die mit der Eucharistiefeier ausklingen, was öfters übersehen wird!) dem syrischen Genius zuzuordnen ist und dann auch von allen anderen Riten, wenngleich in bedeutsamer Umgestaltung, übernommen wurde. Zur Umformung der Epiklese gehört vor allem die Präzisierung des Zwecks der Epiklese in den griechischen Texten des vierten Jahrhunderts, nämlich die Konsekration *der Gaben*, die eine spätere Entwicklung darstellt als die Epiklese *über die Menschen* (cf. **griech ThA**, cap. 121), der wiederum die Her-

56 Ich spreche hier nicht von dem kurzen und eschatologischen Ruf des *Maranatha*, der bereits mit den Anfängen des Christentums zu verbinden ist und wahrscheinlich mit dem eucharistischen Mahl verknüpft war, sondern von einer tatsächlichen verbalen Epiklese, dem Herabrufen des Geistes (des »Gesalbten«) bei der Salbung, das sehr wahrscheinlich noch in eine frühere Zeit zurückreicht als seine erste Bezeugung in den Thomasakten um 200.

abrufung des Geistes mit der direkten Anrede: »komm!« zugrunde liegt (cf. **syr + griech ThA**, cap. 27 u. 50).

Diesem Befund gilt jedoch im Augenblick nicht weiter meine Beachtung. Mein Interesse richtet sich vor allem auf Wegmans so treffliche Charakterisierung einer der beiden Urstämme des Eucharistischen Hochgebets, wenn er den *syrisch-epikletischen* Stamm vom griechisch-strophischen unterschied.[57] Der syrische Stamm ist tatsächlich am treffendsten mit der Bezeichnung »epikletisch« oder »epikletisch-doxologisch« umrissen.

Seine Kennzeichnung des anderen Urstamms als »griechisch-*strophischen*« würde ich gerne dahingehend modifizieren, daß ich den wesentlichen Unterschied zum »syrisch-epikletischen« Stamm nicht in der griechisch-*strophischen Gestalt* sehe, sondern in der *christozentrischen* Ausrichtung des *Inhalts*, die durch die Einfügung der *Narratio Institutionis* in die Eucharistia ein neues Gewicht des Eucharistischen Hochgebets bewirkt hat, was besonders deutlich bei der sog. *Traditio Apostolica* zutage tritt. Es stehen sich also der syrisch-epikletische Stamm mit seiner Anrufung des Geistes und seinem Ausrufen der Herrlichkeit des heiligen Geschehens und der griechisch-christozentrische Stamm mit dem Einsetzungsbericht und dem Leiden Jesu als neuem Zentrum gegenüber.

V. Die sog. *Traditio Apostolica*

Die Diskussion um den Autor, den wirklichen Titel, die Herkunft und Datierung hat in wissenschaftlichen Kreisen wieder neuen Auftrieb bekommen.[58] Wir müssen heute davon ausgehen, daß vor allem weder die Datierung noch die Herkunft abgesichert sind, und daß gerade auch von liturgiewissenschaftlicher Seite Vorbehalte gegenüber der Datierung von liturgisch wichtigen Bausteinen angebracht sind, wenn sie zum ersten Mal in diesem so überaus schwierigen Dokument bezeugt werden. Dazu gehört auch die früheste Überlieferung des Einbezugs der *Narratio Institutionis* in das Eucharistische Hochgebet in der sog. *Traditio Apostolica*, dessen Original in griechischer Sprache nicht erhalten ist. Die Herkunft – römisch oder alexandrinisch? – ist nach wie vor eine offene Frage, wie auch die Datierung in das dritte Jahrhundert für die älteste Präsenz des Einsetzungsberichtes in einem Eucharistischen Hochgebet.

Dieses Dokument ist der älteste Repräsentant des griechisch-strophischen (so Wegman) bzw. griechisch-christozentrischen Urstammes, wie ich vorgeschlagen

57 S. dazu meine Einleitung oben (=Text zwischen Anm. 5 u. 11).

58 Ein ausgezeichneter Diskussionsbeitrag dazu liegt nun von Ch. Markschies vor: »Dokument X oder Hippolyt, Traditio Apostolica. Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte« (im Druck).

habe, der dem syrisch-epikletisch-doxologischen Stamm, wie er in den apokryphen Thomasakten greifbar wird, gegenüber steht.

Der *Vorläufer* zur Einfügung des Einsetzungsberichtes in die Eucharistiefeier findet sich in Justins Apologie 65 und 67, wozu sein Dialog mit Tryphon 41,1 sowie die Apologie 66,2-3 und 67 heranzuziehen sind. Das heißt, in Justin bahnen sich folgende für die spätere Auffassung von der Eucharistie zentrale Leitgedanken an:

(1) Die Vorstellung von der Eucharistie als »Opfer« (– dieser Gedanke findet sich auch bei Irenäus –) in Anknüpfung an das Alte Testament und den Wortlaut der Evangelien, daß Jesus »hingegeben« wurde,
(2) das Gedächtnis des Leidens und Erlösertodes Jesu.

Noch läßt sich kein zwingender Beweis erbringen, daß die Einsetzungsworte tatsächlich in dieser Zeit auch *Bestandteil* der Eucharistie waren, aber diese spätere Entwicklung wird in den Schriften des Justin und Irenäus zumindest bereits vorgezeichnet.

Die sog. *Traditio Apostolica* ist, wie gesagt, unser erster Zeuge für die Präsenz des Einsetzungsberichtes im Eucharistischen Hochgebet. Zugleich ist festzuhalten, daß die Bitte um den Heiligen Geist (wie das gesamte Hochgebet) an den Vater gerichtet ist, und daß bei der Epiklese das Verb »senden« verwendet wird.[59]

Traditio Apostolica

(1) Wir sagen dir Dank, Gott, durch deinen geliebten *Knecht*[60] Jesus Christus...

(2a) Als er sich freiwillig dem Leiden auslieferte, um den Tod aufzuheben... nahm er Brot, sagte Dank und sprach:

»Nehmet, eßt, dies ist mein Leib, der für euch zerbrochen wird.«[61]

59 Ich zitiere mit Vorbehalt den Text nach der deutschen Übersetzung von W. Geerlings, *Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung* (=*Fontes Christiani* I, Freiburg 1991) 222-227. Dazu wurden jedoch auch Dom B. Bottes rekonstruierter Text und vor allem E. Haulers Ausgabe des lateinischen Dokuments von Verona wie auch die von H. Duensing herausgegebene äthiopische Version sowie die Studien von M. Hanssens herangezogen: B. Botte, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte. Essai de Reconstruction* (= *LQF* 39, Münster 1963); E. Hauler, *Didascaliae Apostolorum. Fragmenta Ueronensia Latina. Accedunt Canonum qui dicuntur Apostolorum et Aegyptiorum reliquiae* (Leipzig 1900); H. Duensing, *Der aethiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt nach 8 Handschriften herausgegeben und übersetzt* (= *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*. Philol.-histor. Kl., 3. Folge 32, Göttingen 1946). S. zudem J.M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte. Ses documents – son titulaire – ses origines et son caractère* (= *OrChrA* 155, Rom 1959); *idem*, *La liturgie d'Hippolyte. Documents et études* (Rom 1970).

60 Botte (*Tradition apostolique*, 13) übersetzt: »par ton *Enfant* bien-aimé«, was dem lateinischen Text von Verona entspricht: »per dilectum *puerum* tuum« (Hauler, 106). Die äthiopische Rezension (Duensing, 20/21) hat: »durch deinen geliebten *Sohn*«.

61 *Lateinische Version* (Hauler, 106-107): »... qui cumque traderetur uoluntariae passioni, ut mortem soluat... accipiens panem gratias tibi agens dixit: Accipite, manducate: hoc est corpus meum, quod pro uobis confrigetur.« *Äthiopischer Text* (Duensing, 22/23): »...der mit seinem

(2b) Ebenso nahm er auch den Kelch und sprach:
»Dies ist mein Blut, das für euch vergossen wird.
Wenn ihr dies tut, tut ihr es zu meinem Gedachtnis...«[62]

(3) Auch bitten wir dich,
deinen Heiligen Geist auf die [Opfer-]Gabe der heiligen Kirche herabzusenden.
(**Et petimus *ut mittas* spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae.**)[63]
Du versammelst sie zur Einheit,
so gib allen Heiligen, die sie [= die Opfergabe] empfangen, Erfüllung mit Heiligem Geist...[64]

Sieht man auf die Epiklese, so stehen wir mit der Bitte an den Vater »*ut mittas* spiritum tuum sanctum *in oblationem* sanctae ecclesiae«, vor einer völlig andersgearteten Invokation als der in den angeführten syrischen Dokumenten des dritten bis vierten Jahrhunderts.

Vergessen wir dabei nicht, daß es sich bei der sog. *Traditio Apostolica* um eine griechische Quelle handelt. Die an den Vater gerichtete Invokation, den Geist zu *senden*, mit der Präzisierung, daß er näherhin »auf das *Opfer* der Kirche« gesendet werden soll, hat keinerlei Ähnlichkeit mit dem frühen syrischen Typus der Eucharistiefeier.

Aber auch das gesamte Eucharistische Hochgebet mit seiner *Christozentrik* und der Betonung des Leidens Jesu durch die Aufnahme des Einsetzungsberichts bildet einen unübersehbaren Gegensatz zu dem epikletisch-doxologischen Charakter des syrischen eucharistischen Mahles: Der *griechisch-christozentrische* Stamm mit dem Einsetzungsbericht und dem damit verbundenen neuen Schwerpunkt auf dem Leiden Jesu in der sog. *Traditio Apostolica* steht dem Stamm der *syrisch-epikletischen* Eucharistie gegenüber.

Willen hingegeben wurde dem Leiden, um den Tod zu lösen ... Indem er also das Brot nahm, dankte er und sprach: Nehmet, esset, dies ist mein Fleisch, das um euretwillen gebrochen wird.«

62 *Lateinische Version* (Hauler, 107): »Similiter et calicem dicens: Hic est sanguis meus, qui pro uobis effunditur; quando hoc facitis, meam commemorationem facitis...«
Athiopischer Text (Duensing, 22/23): »Und ebenso den Kelch, er sprach: Dies ist mein Blut, das um euretwillen vergossen wird. Wenn ihr dies tut, tut ihr es zu meinem Gedächtnis.«

63 So die lateinische Version (Hauler, 107).

64 *Lateinische Version* (Hauler, 107): »... in unum congregans des omnibus, qui percipiunt, sanctis in repletionem spiritus sancti...«
Äthiopischer Text (Duensing, 22/24): »Und wir flehen dich an (*Var.*: wir bitten dich), daß du deinen heiligen Geist auf das Opfer der Kirche sendest (*Var.*: und auf uns).«

Iso Baumer

Das sächsische Königshaus und die Ostkirchen: die Prinzen Johann Georg (1869-1938) und Max (1870-1951) als Forscher, Sammler und Schriftsteller

1. Beziehungen der Wettiner zum russischen und osmanischen Reich

Es ist heute noch verwunderlich, festzustellen, dass zwei Prinzen aus deutschem Fürstengeblüt im gleichen für ihre Zeit ausgesprochen ausgefallenen Wissensbereich konvergierende Interessen aufweisen und ihnen durch Jahrzehnte treu bleiben. Das trifft auf Johann Georg und Max von Sachsen zu, die 1869 bzw. 1870 geboren waren. Ein Schwergewicht ihrer Forschungen, ihrer Sammeltätigkeit und ihrer Publikationen waren die katholischen und orthodoxen Kirchen des Ostens. Beide führten Reisen ins russische und osmanische Reich – auch in die vielen Länder der habsburgischen Monarchie – durch. Was beide veranlasste, sich – unter anderem[1] – gerade diesem Wissenszweig zuzuwenden, ist heute nicht mehr festzustellen.

a) Russland

Es bestanden gelegentliche Beziehungen zwischen dem Haus Romanow der russischen Zaren und dem Haus Wettin der sächsischen Kurfürsten und Könige, und gegenseitige Besuche sind in den Annalen verzeichnet. So weilte Peter der Grosse[2] und mit ihm sein Sohn Alexej (1690-1718) (und dieser auch alleine, und zwar zur Ausbildung) am Anfang des 18. Jh.s mehrfach in Sachsen; Alexej hat

1 Johann Georg sammelte auch Handzeichnungen und Aquarelle deutscher und österreichischer Künstler des 19. Jh.s (v.a. Romantiker und Nazarener), die heute leider weit zerstreut sind; überdies war er auch allgemein geschichtlich interessiert und publizierte aus dem Bereich der sächsischen Geschichte (Notizen, aus Briefwechseln, Biographien); Prinz Max setzte sich nicht nur für die Ostkirchen, sondern auch sehr stark für Frieden und die ganze Schöpfung ein, besonders aber für Menschen »an der Peripherie«.

2 geb. 1672, Zar seit 1689 und »Kaiser aller Reussen« seit 1721, gest. 1727. – Vgl. auch Rudolf Kötzsche / Hellmut Kretzschmar, Sachsische Geschichte, 3. überarbeitete Auflage Frankfurt a. M. 1977, 270. – Prinz Max von Sachsen hat in seiner 90 Folgen umfassenden Artikelreihe »Über Russland« (in den »Schweizerischen Republikanischen Blättern« 1943-46) die Beziehungen zwischen Sachsen und Russland immer wieder gestreift.

auch 1711 eine deutsche Prinzessin, Charlotte von Braunschweig Wolfenbüttel, in Torgau geheiratet. Von dieser Ehe schrieb Prinz Max: »Aber Alexej liebte seine Frau nicht und benahm sich grob und ungeschickt gegen sie. Die arme Prinzessin fühlte sich steinunglücklich in Russland und starb zu ihrem Glücke bald, jedoch mit Hinterlassung eines Sohnes, des späteren Kaisers Peter II.« Dessen Nachfolgerin, Anna Ivanovna (geb. 1693, Zarin 1730-40), nahm im Streit um die polnische Königsskrone 1734/35 zugunsten Augusts III. Stellung. Zarin Elisabeth I. (geb. 1709, Zarin und Kaiserin von 1741-1762), war die Verbündete Sachsens im Kampf gegen Friedrich den Grossen; Katharina II. hingegen (geb. 1729, Kaiserin und Zarin von 1762-1796) vereitelte 1763 die Kandidatur von Prinz Xaver von Sachsen für die polnische Königskrone; Prinz Karl war schon 1758 mit russischer Duldung Herzog von Kurland geworden, wurde aber 1763 wieder von dort vertrieben. 1813 wurde Sachsen für kurze Zeit (etwas mehr als ein Jahr lang) russisches Gouvernement. Ob die Wettiner mit ihrem Beitritt zur Heiligen Allianz der Grossmächte Russland, Österreich und Preussen mehr die moralisch-religiösen Aussagen Alexanders I. oder die im überarbeiteten Text aufscheinenden konservativ-restaurativen Ziele Metternichs unterstützten, kann hier nicht untersucht werden. Es gab im übrigen keine dynastischen Verbindungen zwischen den Romanows und den Wettinern albertinischer Linie, umso mehr mit solchen der ernestinischen Linie.[3]

b) Osmanenreich

Über die Beziehungen Sachsens (und ganz Europas) zum Osmanenreich orientiert eine Ausstellung in Dresden und Bonn.[4] Danach empfing August der Starke als polnischer König tatarische und türkische Gesandtschaften in Warschau. Die Schlösser Albrechtsberg auf den Dresdener Höhen und Wachau im Osten zeigen maurische Einflüsse aus der Zeit von 1850-1890. 1909 wurde die Zigarettenfabrik »Yenidze« in Dresden im Stile einer maurischen Moschee erbaut, heute ein Beispiel der »Industrie-Archäologie« und wieder in Restauration begriffen. Die freundschaftlichen – oder auch distanzierten – Beziehungen zwischen dem Sächsischen Königshaus und dem osmanischen Sultan dauerten bis in die Epoche unserer beiden Prinzen, wie man sehen wird.

3 Vgl. die in Anm. 2 erwähnte Geschichte Russlands von Prinz Max und die Sächs. Geschichte von Kötzsche/Kretzschmar; Brief von Prinz Maria Emanuel, Markgraf von Meissen Herzog zu Sachsen vom 1. Mai 1995. – Hans Philippi, Die Wettiner in Sachsen und Thüringen, Limburg 1989.

4 Staatliche Kunstsammlung Dresden Albertinum (20. 8.-12. 11. 1995) und Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland in Bonn (15. 12. 1995-17. 3. 1996); Katalog: Im Lichte des Halbmonds. Das Abendland und der türkische Orient, 412 Seiten, Dresden/Bonn 1995.

c) Die verschiedenen Interessenschwerpunkte von Johann Georg (kunstgeschichtlich) und Max (kirchlich-religiös und ökumenisch)

Solche weitläufigen historischen Reminiszenzen und selbst die ganz normalen diplomatischen und dynastischen Beziehungen zwischen Regierungen und Fürstenhäusern erklären nicht, warum zwei albertinische Wettiner sich plötzlich der Ostkirche zuwenden, der eine mehr in kunsthistorischer, der andere mehr in kirchlich-religiöser Hinsicht, der eine mehr als Sammler, der andere mehr auf der Suche nach der Einheit der Kirchen. Ob sich die beiden Brüder über den Verlauf und die Ergebnisse ihrer Forschungsreisen intensiv unterhalten oder gar einen wissenschaftlichen Austausch gepflegt haben, ist nicht nachzuweisen[5]. In ihren zahlreichen Publikationen erwähnen sich die beiden Brüder kaum, vielleicht auch nur aus Diskretion.
Die Quellenlage erlaubt dennoch eine ausreichende Darstellung ihrer Ostkirchenforschung; im einen Fall – des Prinzen Max – ist dies schon geschehen[6], im andern Fall – des Prinzen Johann Georg – kann dies hier wenigstens angedeutet werden. Insbesondere könnten die Akten des Oberhofmarschallamtes im Staatsarchiv Dresden oder Rechenschaftsberichte aus der Kriegszeit noch einige Funde bereithalten, wenigstens bis 1918, die ich jedoch, insoweit sie Johann Georg anbelangen, nicht eingesehen habe.

2. Zwei Brüder: Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten

Die Prinzen Johann Georg und Max sind das vierte und fünfte Kind von Prinz (später König) Georg von Sachsen (1832-1904) und Prinzessin Anna Maria Infantin von Portugal (1843-1884); sie wurden geboren am 10. Juli 1869 bzw. am 17. November 1870, lagen also nur ein Jahr und vier Monate auseinander. Ihre ganze Erziehung und Schulbildung, ja selbst die Universitätsausbildung genos-

5 Zwar ist das Familienarchiv der Wettiner entweder durch Kriegseinwirkung zerstört oder dann unter die verschiedenen heutigen Mitglieder des Hauses zerstreut worden. Beim Markgrafen von Meissen liegen wohl Manuskripte zu oder Separata von einzelnen Schriften von Prinz Johann Georg; das bei Prinz Dr. Albert Herzog zu Sachsen in München liegende Tagebuch von Prinzessin Mathilde, die Johann Georg auf mindestens einer Reise begleitet hat, und andere Familiendokumente waren mir leider nicht zugänglich. – Im Katalog des Mittelrheinischen Landesmuseums Mainz für »Die Prinz Johann Georg-Sammlung des Kunstgeschichtlichen Instituts der Johannes Gutenberg-Universität Mainz« von 1981 ist die Rede von einem unveröffentlichten umfänglichen Bericht einer Reise nach England und Schottland 1899; ich weiss nicht, wo dieser oder andere allenfalls vorhandene Reiseberichte (etwa die originalen Tagebücher zu den veröffentlichten Berichten) zu finden sind.

6 Vgl. Iso Baumer, Max von Sachsen, Priester und Professor: Seine Tätigkeit in Freiburg/Schweiz, Lemberg und Köln, Freiburg Schweiz 1990; id., Max von Sachsen, Prinz und Prophet: Jugend und Ausbildung. Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Schöpfung, ibid. 1992; id., Max von Sachsen, Primat des Andern: Texte und Kommentare, ibid. 1996.

sen sie miteinander. Wir sind darüber durch Berichte des Prinzenerziehers Premierlieutnant (später Hauptmann und Major) Ernst von Oer und des Mitstudenten Harry Graf Kessler einigermassen ausführlich orientiert. Der spätere P. Sebastian von Oer aus der Benediktinerabtei Beuron widmete seinem ehemaligen Zögling in der ihm gewidmeten Festschrift zum 50. Geburtstag eine Jugenderinnerung (so der Untertitel) unter dem Titel »Hosterwitz«[7]; der Kommilitone Harry Graf Kessler kommt auf die beiden Sachsenprinzen in seinen »Gesichter und Zeiten« betitelten Erinnerungen zu sprechen[8]. Nach dem Hochschulstudium trennen sich ihre Wege, der ältere schlägt die übliche militärische und zivile Laufbahn eines Prinzen ein, der jüngere tritt – beträchliches Aufsehen erregend – ins Priesterseminar ein. Als die beiden Prinzen geboren wurden, regierte noch König Johann, der bekannte Danteforscher[9]. Nach dessen Tod folgte ihm sein ältester Sohn Albert, ein politisch ausgleichender König und militärisch erfolgreicher Heerführer. Das Familienleben Georgs spielte sich im Winter im Gartenpalais in Dresden, im Sommer in der Villa Hosterwitz an der Elbe, nahe bei Schloss Pillnitz ab. Freiherr von Oer trat seine Stelle am 1. Mai 1872 beim damals siebenjährigen Prinzen Friedrich August, dem späteren König an; die jüngeren Brüder standen noch unter der Obhut ihrer Kinderfrau, Laura von Elterlein geb. Kappe, einer damals 45-jährigen, zunächst geschiedenen und dann verwitweten Dame. Nebst den drei Brüdern und dem 1875 geborenen Prinzen Albert vervollständigten zwei Prinzessinnen die Familie: Mathilde, die ledig blieb, eine energische, intelligente und künstlerisch begabte Frau, und Maria Josepha, die als Erzherzogin von Österreich die Mutter des letzten Kaisers werden

7 Sebastian von Oer, Hosterwitz. Eine Jugenderinnerung, in: Ehrengabe Deutscher Wissenschaft, Festschrift für Herzog Johann Georg zu Sachsen zum 50. Geburtstag, hrsg. von Franz Fessler, Freiburg i. Br. 1920, 845-858. – Neun Jahre später erschien eine Bibliographie (»im Auftrag des Königlichen Hauses bearbeitet von Erwin Hensler«) unter dem Titel »Prinz Johann Georg Herzog zu Sachsen als Schriftsteller 1909-1929«, datiert vom 10. Juli 1929, »hergestellt im Auftrag des Vereins Haus Wettin Albertinische Linie E.V. durch die Firma F. A. Brockhaus in Leipzig in 150 Abdrucken« mit einem Verzeichnis von 120 Nummern auf 13 Seiten; wieder abgedruckt in dem Anm. 5 erwähnten Katalog. Gemäss Nachruf (vgl. unten Anm. 11) sollen bis zu seinem Tod noch 30 weitere Nummern (teils als Ergänzung, teils als Nachtrag) dazu gekommen sein; mir sind nur zehn weitere bekannt geworden. In vielen Fallen hat Prinz Johann Georg bereits publizierte Notizen und Berichte in spätere Arbeiten teils wörtlich, teils inhaltlich übernommen. – Die Bibliographie von Prinz Max findet sich (wohl vollständig) in den drei Bänden meiner Monographie, vgl. Anm. 6.

8 Harry von Kessler, Gesichter und Zeiten. Erinnerungen, Frankfurt 1962 (und später).

9 Vgl. König Johann von Sachsen. Leben – Werk – Zeit = Sächsische Heimatblätter 1 (Zeitschrift für sächsische Geschichte, Denkmalpflege, Natur und Umwelt), 38. Jg., Heft 1/1992, 80 Seiten, mit vielen Illustrationen und bibliographischen Nachweisen. Das Schloss Weesenstein hält in mehreren Ausstellungsräumen das Andenken an diesen einstmaligen Besitzer des Schlosses wach (das übrigens später in den Besitz von Johann Georg überging). Überhaupt ist es sehr instruktiv, sich die sächsischen Schlösser vor Augen zu halten, in denen die beiden Wettiner, von denen hier die Rede ist, als Kinder, Jünglinge und reife Männer verkehrten, bis sie durch den Sturz der Monarchie vertrieben wurden und unter ganz anderen Umständen zu wohnen hatten.

sollte. Die Mädchen wurden von Erzieherinnen betreut, zuerst von Therese Freiin von Hausen, dann von Karoline Reichsfreiin Edle von Gärtner. Als die jüngeren Prinzen älter wurden, hatte sich Freiherr von Oer auch um sie zu kümmern.

Wir können hier nicht das Familienleben der Prinzenfamilie in extenso schildern, wie es anderwärts geschah[10], sondern nur knapp die Erziehung und Schulbildung zusammenfassen. Es herrschte ein sorgfältig zusammengestellter Tagesplan: Um 1/2 8 Uhr ging man zur Messe, nach dem Frühstück begann für die Kinder der Schulunterricht, zu dem die Lehrer sich in Hosterwitz einfanden oder zu dem die Kinder später dreimal wöchentlich ins Palais in der Stadt fuhren. Das Mittagsmahl fand um 1/2 4 Uhr statt, an das sich Spiele oder Spaziergänge anschlossen. Geritten wurde schon vor dem Frühstück. Von grosser Bedeutung war in diesem katholischen Königs- und Prinzenhaus des protestantischen Sachsen der Hofkaplan, in diesem Fall Dr. Adolf Fritzen (später Bischof von Strassburg), der zugleich als Geschichts- und Deutschlehrer amtete, sowie der Religionslehrer (und Beichtvater) Ludwig Wahl, der später Apostolischer Vikar in Sachsen wurde. Im Sommer kam Schwimmen in der Elbe und Reiten dazu, im Winter Turnen und Tanzen. Die Prinzen wurden nach staatlichen Vorschriften in alten Sprachen, Englisch und Französisch, in Mathematik und Naturgeschichte und vielleicht noch andern Fächern unterrichtet und legten im Beisein des Kultusministers die Reifeprüfung ab.

An freien Tagen wurden die Verwandten in der Nähe oder Ferne besucht, sei es das alte Königspaar oder – nach dem Tod von König Johann – die verwitwete Königin-Mutter und dann das neue Königspaar im Schloss Pillnitz, nach Möglichkeit täglich, wenn nicht Schulunterricht war. Die Ferien verbrachte man etwa in Sigmaringen bei den Hohenzollern oder bei Verwandten auf Wittelsbacher-Schlössern in Bayern oder auf Reisen in die Schweiz. Gemeinsam verbrachten die Geschwister auch gesellschaftliche Anlässe; bei Gelegenheit der Hochzeit von Maria Josepha mit Erzherzog Otto am 2. Oktober 1886 nahmen sie an ihrem ersten Hofball teil, im Februar 1888 am zweiten Gewandhausball in Leipzig (einem gesellschaftlichen Gross-Anlass, neben den 1743 gegründeten Gewandhauskonzerten), im Juni 1889 an den 800-Jahrfeiern des Hauses Wettin, die volle vier Tage dauerten unter Beisein von viel Volk und Adel samt Kaiser Wilhelm II.

Im Jahre 1873 bestanden Hofstaat und Gesinde von Prinz Georg und Prinzessin Maria Anna aus etwa 60 Personen. Das einschneidendste Ereignis für die ganze Familie war der frühe Tod der Mutter 1884, der den Vater sehr vereinsamen liess und nach innen kehrte. Alles, was in der Familie des jüngeren Bruders

10 s. Anm. 6, besonders Band II; die weiteren Angaben entnehme ich dieser Biographie, wo sich die genaueren Belege leicht finden lassen; hilfreich sind auch die Personenregister. Die Angaben I, II usw. mit Seitenzahl ohne Autorangabe beziehen sich auf dieses Werk.

Georg, des Bruders von König Albert geschah, unterlag den Staatsrücksichten, gemildert durch die ausgesprochen mütterliche Rolle der selbst kinderlosen Königin Carola, die nach dem frühen Tod der Mutter der sechs Prinzenkinder im Jahre 1884 – Johann Georg war 15, Max 14 Jahre alt – sich sehr um die verwaisten Kinder sorgte und besonders Prinz Max in ihr Herz schloss.

1888 verliess Ernst von Oer die Prinzenfamilie und trat in Beuron ein. In diesem Frühjahr legten wohl die Prinzen Johann Georg und Max auch ihre Reifeprüfung ab (jedenfalls Prinz Max um Ostern herum) und leisteten dann Militärdienst; ein Jahr später zogen die beiden Brüder zuerst für zwei Semester an die Universität Freiburg im Breisgau, wo sie sich der Staats- und Rechtswissenschaft widmeten; hierauf immatrikulierten sie sich in Leipzig, wo Prinz Max – was für einen Prinzen eher aussergewöhnlich war – im Januar 1892 doktorierte; Johann Georg besuchte ausser juristischen und ökonomischen auch geschichtliche, kunsthistorische und philosophische Vorlesungen und schlug somit bereits eine etwas andere Richtung ein; dabei genoss er auch private Vorlesungen[11].

Die Prinzen waren umgeben von einem kleinen Hofstaat, u.a. von Major Freiherr von Reitzenstein und seiner Frau als Begleitern, die ihnen gutes Benehmen in Gesellschaft beibringen und v.a. vorleben mussten, und von Hofmarschall von Haugk. Graf Kessler weiss zu berichten: »Der jüngere Prinz [Max] war äusserlich viel bescheidener, ein frischer, hübscher Junge, der geistig weniger hoch flog als sein Bruder [Johann Georg], aber im Gegensatz zu diesem ein glühendes Interesse für soziale Fragen hatte. Äusserlich gab er sich als junger, unbekümmerter Prinz, der für jeden Studentenulk zu haben war; doch wenn man ihn beobachtete, merkte man, dass er unwahrscheinlich rein und noch katholischer als sein Bruder war. Man musste ihn gern haben, und doch fühlte man, dass er, wie gewisse blonde Infanten von Velázquez, seelisch sonderbar verschlossen und unzugänglich war.« Johann Georg zeichnete sich durch ein grosses Wissen aus, mit dem er gerne um sich warf; er bemühte sich, gut bürgerlich aufzutreten, war wenig auf diplomatisches und kompromisshaftes Benehmen bedacht und verblüffte gerne die Zech- und Studiengenossen. Bei einem Besuch im Schloss Schön-Wolkau des Grafen Friedrich Vitzthum in barocker Atmosphäre gab Johann Georg Erinnerungen preis, »einige an die galante Zeit seiner Vorfahren und ihrer Hofhaltungen in Dresden und Warschau waren höchst pikant.« Diese Anspielungen, u.a. wohl an August den Starken, vergleiche man mit einer Ge-

11 J. Sauer im Nachruf in: Jahresbericht der Görres-Gesellschaft 1938, Köln 1939, 49-57; in Freiburg sollen es F. X. Kraus, in Leipzig Springer und Schgmarsow gewesen sein: »Den nachhaltigsten Einfluss übte Kraus aus; er weckte in dem Prinzen das Interesse für zwei im sächsischen Königshaus traditionell gepflegte Kultur- und Wissensgebiete, für Kunst, vorab christliche, und für Dante.« (49) – Frau Dr. Gabriele Mietke (Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst, Berlin) machte mir noch weitere Nachrufe und eine Liste der nach 1929 publizierten Arbeiten von Johann Georg zugänglich (Brief vom 21. April 1995).

schichte, die von Prinz Max überliefert ist: Als er, schon vorgerückten Alters, einmal an der Universität Freiburg in der Schweiz im Professorenzimmer am Tisch eingenickt schien, unterhielten sich zwei Kollegen über August den Starken, worauf plötzlich Prinz Max auffuhr und mit seiner weinerlichen Stimme Einspruch erhob: »Reden Sie nicht so über meinen Vorfahren!«[12]

Aus diesen Schilderungen und ihrem späteren Auftreten kann man schon schliessen, dass die altersmässig so nahestehenden Brüder mit gleicher Erziehung und Ausbildung sich eben doch in Charakter und Interessen stark unterschieden. Johann Georg wird immer als Grandseigneur, schon seiner imposanten Gestalt wegen, wirken; seine Pflichten am Hof und in der Armee (er wurde sächsischer General der Infanterie und preussischer General der Kavallerie, trat aber 1907, als Kommandeur einer Infanteriebrigade im Rang eines Generalmajors, aus dem aktiven Militärdienst aus) erfüllte er gewissenhaft, seine Neigung galt jedoch der Geschichte und Kunstgeschichte, und ein ausgesprochener Sammeleifer begleitete ihn auf seinen vielen Reisen.

Prinz Max, der als bescheidener Priester sich hartnäckig gegen kirchliche Ehren wehrte, mit der Kurie in Rom traumatisierende Erfahrungen machte, von den Kriegsereignissen an vorderster Front geprägt zum Pazifisten wurde und sich oft befremdlich benahm, machte einen geknickten, oft mürrischen, jedenfalls weltfremden Eindruck und lebte nur auf, wenn er auf Reisen oder im Studium seinen geliebten Ostkirchen begegnete oder sich für sie in Vorträgen und Vorlesungen einsetzen konnte (später dann für den Frieden, den Schutz von Tier- und Pflanzenwelt, den Vegetarismus, das gesunde Leben allgemein).

3. Orientreisen und Reiseberichte

Reisen sind nur durch Reiseberichte zugänglich, und solche sind seit dem Altertum überliefert; diese Berichte haben entweder literarischen Ehrgeiz oder dann aber wissenschaftliche oder auch nur erinnernde Absicht. Die Reisen selber können dem Vergnügen, dem Wissensdurst, den Staatsinteressen, der Allgemeinbildung dienen. All dies mag bei den Reisen der Brüder mehr oder minder mitspielen. Um die Unterschiede besser herauszuheben, gehen wir auch noch kurz auf die Reisen des ältesten Bruders, des späteren Königs Friedrich August III., ein. Über die Reisen dieser drei Söhne aus der Familie von Prinz (König) Georg sind wir gut unterrichtet, bei Friedrich August durch die ihm gewidmete Biographie von 1906[13], bei den Prinzen Johann Georg und Max durch eigene Berichte.

12 Mündlich überliefert in der Familie meiner Frau (ihr Grossvater war einer der anwesenden Professoren!); vgl. II, 66.

13 W. von Metzsch / Karl Siegismund, Friedrich August III. von Sachsen. Ein Lebensbild, 2. Auf-

a) Politische Bildungsreisen oder bildende Staatsvisiten

Der älteste Sohn, Friedrich August, unternahm seine längeren Reisen offensichtlich als Bildungsreisen mit politischer Nebenabsicht (oder umgekehrt); ich sehe hier von den europäischen Reisen und den vielen kürzeren Besuchen ab und beschränke mich auf die grosse Orientreise, die vom 16. Oktober *1889* bis Ende Mai *1890* – also mehr als sieben Monate – dauerte, und auf eine kürzere Reise nach Russland *1894*[14]. Die Begleitung auf der ersten Reise bestand v.a. aus dem persönlichen Adjutanten, Freiherrn von Wagner, dem Hofkaplan Dr. Fritzen und (allerdings nur für den Anfang) dem Kustos an der Königlichen Bibliothek, Dr. Häbler; man wird annehmen dürfen, dass auch etwas Dienerschaft mit unterwegs war. Die Reise führte über Norditalien und Spanien am 3. Dezember nach Afrika (Marokko), von dort über Sizilien nach Alexandrien in Ägypten, wo man am 13. Januar ankam; man verweilte sechs Wochen in Ägypten, insbesondere im Niltal; anfangs März gings zu See nach Beirut und dann zu Pferd über den Libanon nach Damaskus (18. März). Während drei Wochen ritt die Gesellschaft dann durch das Jordantal nach Jerusalem; die letzte Etappe überwand Friedrich August wegen ungünstiger Witterung für das Zeltleben in ununterbrochenem zwölfstündigem Ritt; man kam am 2. April in der Heiligen Stadt an, rechtzeitig, um Ostern an heiliger Stätte zu begehen. In fünftägiger Seefahrt ging es Kleinasien entlang nach Athen und von dort nach Stambul, wie es damals hiess, wo der Prinz vom 2. bis 17. Mai, vom Sultan bestens betreut, verweilte. Auf der Jacht des Sultans wurde die Reise fortgesetzt bis Varna in Bulgarien, dann auf dem Landwege nach Bukarest und von dort zurück in die Heimat.

Überall sprach der 21-jährige Prinz in den Fürstenhäusern vor, er besuchte auch Museen und Kunstdenkmäler, er unternahm viele Ausflüge und Jagdpartien, jedenfalls bekam er auf dieser langen Reise einen Begriff von Welt, und dank der Reisebegleiter auch nützliche Instruktionen allgemein bildender Art. Der überaus feierliche Empfang in Istanbul mit dem Besuch beim Sultan und dessen Gegenbesuch kontrastiert heftig zum Verhalten des Prinzen Max bei seinen Aufenthalten in dieser Stadt.

An die Beerdigungsfeierlichkeiten von Zar Alexander III. († 1. November 1894) wurde Prinz Friedrich August als Vertreter von König Albert von Sachsen nach St. Petersburg entsandt. Anschliessend daran besuchte er zunächst die Kaiserstadt, darauf Moskau und das Kloster Troiza-Sergiev und kehrte dann über Warschau nach Hause zurück.

Diese beiden Reisen waren nicht von einem irgendwie gearteten besonderen

lage (o.O.o.J., aber mit dem Datum vom 25. Mai 1906, dem 41. Geburtstag des Königs, auf dem Titelblatt versehen)

14 ebda. 71-81.

Interesse an der Ostkirche veranlasst, sie scheinen ein solches auch nicht bewirkt zu haben.

b) Im Vordergrund: Das Interesse an Kunst

Welcher Anlass Johann Georg *1898* nach Russland geführt hat, ist mir nicht bekannt. Er berichtet darüber in einer Schrift, in die aber auch fünf Besuche an der Ostfront während des ersten Weltkrieges mit verarbeitet sind, wo er es sich als Inspekteur des Sächsischen Roten Kreuzes nicht nehmen liess, auch den Kunststätten nachzugehen.[15] Die Reiserouten, die Aufenthaltszeiten, die Begleitung sind darin nicht erwähnt. Im Nachruf auf ihn im Jahresbericht der Görres-Gesellschaft 1938 heisst es nur, er habe seinen königlichen Bruder (Friedrich August III.) [man wird beifügen: und vorher wohl auch König Albert] mehrfach repräsentativ vertreten müssen, »so bei der Beisetzung der Königin Viktoria und König Eduards VII. und bei den Krönungsfeierlichkeiten König Georgs V. in London, bei ähnlichem Anlass auch in Moskau.«[16] Möglicherweise, dass eine Hochzeit oder eine Beerdigung 1898 ein Grund für die Reise nach Russland war, die den Besuch von Moskau, der Troiza-Sergievska-Lavra, von Nižnij-Novgorod und St. Petersburg einschloss, während der Prinz sich aus Zeitgründen leider einen Besuch in Novgorod nördlich des Ilmensees, von Vladimir, Jaroslavl, Tver, Kasan usw. versagen musste, wie er mit Bedauern vermerkt.

1905 fuhr Johann Georg nach Konstantinopel, auf einem vom Sultan bereitgestellten Dampfer dann nach dem Athos und seinen Klöstern. *1910* bereiste er auf mehrwöchigen Expeditionen Palästina, Syrien, Ägypten und den Sinai, *1912* während zwei Monaten nochmals diese Länder mit Ausdehnung des Programms nach dem nördlichen Nubien und nach Korfu. Nach einem langen Unterbruch kam er *1927, 1928* und *1930* wieder nach Ägypten und vervollständigte dort durch systematische Besuche seine Bestandesaufnahme von Kirchen und Klöstern, deren Anlagen und Ausstattung.

c) Die Sorge um die Einheit der Kirchen

Von 1903 bis 1909 absolvierte dann Prinz Max als dritter der Gebrüder eine Reihe von Reisen in den Osten. Bei ihm ist das erkenntnisleitende Interesse ganz klar: Nachdem er 1900 eine Professur für Liturgik an der elf Jahre zuvor gegründeten katholischen Schweizer Universität Freiburg im Uechtland angetreten hatte, entdeckte er plötzlich 1902 den christlichen Orient; bis heute gelang es mir

15 Johann Georg, Herzog zu Sachsen, Kunst und Kunstforschung im slavischen Osten, Köln 1919 (= [Vereinsgabe der] Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland).

16 vgl. Anm.11, 50.

auch bei ihm nicht, herauszufinden, warum und auf welchem Wege. Vielleicht hat er die Reisen seiner Brüder doch in irgendeiner Weise mit verfolgt und vieles erzählen hören. Jedenfalls befasste er sich von 1902 an intensiv mit ostkirchlichen liturgischen Texten und lernte reihum die dazu nötigen Sprachen: Russisch – wenn er es nicht schon von früher her kannte – und auch Kirchenslavisch, sodann Syrisch und Armenisch (immer mit Hilfe von Priestern dieser Herkunft, die er bei sich einquartierte und bei denen er die Liturgiesprachen und die liturgischen Gebräuche lernte), während er Griechisch und Hebräisch schon vom früheren Studium her kannte. Georgisch, Koptisch und Arabisch blieben ihm ganz oder teilweise verschlossen, im Arabischen jedenfalls kam er nicht über die Kenntnis des Alphabets und allenfalls einer gewissen Lesefertigkeit hinaus. Er übersetzte die griechische, west- und ost-syrische (d.h. antiochenische und chaldäische) sowie die armenische Liturgie (Messe) aus den Originalsprachen ins Lateinische, hielt Vorträge und schrieb Artikel, vornehmlich über Themen, die in der liturgischen Überlieferung wurzelten, wobei er ausgiebig zitierte. Oft waren es nur Kompilationen, und selten holte er zu tieferer Deutung aus; aber es kam ihm, der oft einer der ersten auf diesem Studiengebiet war – und das gilt auch für seinen Bruder Johann Georg in kunstgeschichtlicher Hinsicht – zunächst darauf an, die Materialien zusammenzutragen, auszubreiten und geordnet darzubieten.

Die Reisen in den Orient bedeuteten für ihn persönliche Kontaktaufnahme mit den Kirchenführern, Teilnahme an Gottesdiensten, Besichtigung der wichtigsten kirchlichen Baudenkmäler, Suche nach Büchern und Manuskripten (er kam jeweils mit vielen Büchern zurück, und manche Manuskripte liess er – etwa auf dem Berg Athos – durchphotographieren, sodass sich heute die Frage stellt, ob sich in diesen nachgelassenen Kopien noch unedierte oder gar inzwischen verloren gegangene Schätze finden). Sein Reisebegleiter von 1907, der Jus-Student Rudolf Amberg, fasst zusammen: »Auf mehreren Reisen hatte der Prinz Gelegenheit, die kirchlichen, sozialen und politischen Verhältnisse des Orientes aus eigener Anschauung und Erfahrung kennen zu lernen. Russland, von Petersburg bis zum Kaukasus, das russische und türkische Armenien, Ägypten, Palästina, Syrien, die Länder des Balkan, alle durcheilte der Prinz in unermüdlichem Studien- und Forschungseifer. Überall knüpfte er Beziehungen an, besuchte Kirchen und Klöster, Schulen und Anstalten, durchforschte öffentliche und private Bibliotheken und Sammlungen. Oft, wenn seine Begleitung müde von der anstrengenden Reise sich zur Ruhe legte, arbeitete der Prinz noch bis tief in die Nacht hinein, machte sich Notizen, kopierte alte Handschriften und sammelte wertvolle Dokumente.«[17].

Eine chronologische Liste dieser Reisen mag einen etwas ausführlicheren Überblick geben:

17 Rudolf Amberg in: Alte und Neue Welt (Einsiedeln) 43 (1908/09) 515.

1903: Vorderer Orient: Palästina, Libanon, Ägypten; die genauen Orts- und Zeitangaben sind hier nicht überliefert.

1905: Galizien, Rumänien, Konstantinopel, Russland mit Rückkehr über Wilna, Warschau und Tschenstochau (unter Begleitung des syrischen Theologiestudenten und späteren Priesters Stephan Saphar); die Reise dürfte knapp zwei Monate gedauert haben; auch hier ist wenig Genaues bekannt.

1907: Georgien, Armenien, Konstantinopel, Berg Athos, Rückkehr über den Balkan; Dauer vom 11. September (am Morgen hat er in Freiburg noch der Priesterweihe eines syrisch-katholischen Studenten, wohl des zuvor genannten, durch den Patriarchen Ephrem Rahmani beigewohnt) bis Ende Oktober. Über diese Reise sind wir durch mehrere ausführliche Reiseberichte bestens informiert.[18]

1909: Südungarn, Bosnien-Herzegowina, Dalmatien, Montenegro, Griechenlands, Smyrna, Ephesus, Konstantinopel, Dauer etwa vom 26. September bis 19. Oktober (Rückreise über Constanza).[19] Auf einer dieser Reisen muss er auch Bulgarien besucht haben.

Mit der Verurteilung vom Dezember 1910 aufgrund des in der neu gegründeten Zeitschrift »Roma e l'Oriente« auf französisch veröffentlichten Artikels »Gedanken über die Frage der Einheit der Kirchen« nehmen die Reisen dann ein brüskes Ende. Nach einem üblen Intrigenspiel liess sich Papst Pius X. trotz Warnung besser informierter Kreise dazu hinreissen, diesen Artikel in einem Apostolischen Schreiben an die Delegaten des Apostolischen Stuhles im Orient schroff zu verurteilen; der eilends nach Rom geeilte Prinz wurde vom Papst und anderen Kurialstellen – wie man leider feststellen muss – recht eigentlich hintergangen. Die Verurteilung rief einen internationalen Skandal hervor und hatte innenpolitische Konsequenzen in Sachsen, wo man vom Königshaus aus schon unerfreuliche Erfahrungen mit dem Vatikan hatte (im Zusammenhang mit der sogenannten Borromäus-Enzyklika anfangs 1910)[20]. Heute sind die Ansichten von Prinz Max samt und sonders im ökumenischen Gespräch kirchenkonform und spätestens seit dem Apostolischen Schreiben »Orientale Lumen« vom 2. Mai 1995 päpstlich sanktioniert.

18 Wanderungen im Osten. Kirchliche Zustände in einzelnen Teilen des Orients, in: Schweizerische Kirchenzeitung 1908-1909 in neunzehn Folgen; Relation du Prince Max de Saxe sur son voyage au Caucase, Guénange 1908, eine Broschüre von 61 Seiten; Der Berg Athos in Mazedonien, in: Westermanns Monatshefte Heft 650, Nov. 1910, 207-214; Ani und Etschmiadzin, in: Handes Amsorya (Wien), 1927, 911-922.

19 Vgl. Ephesus und seine Ruinen, in: Schweizerische Rundschau 10 (1909/10) 169-188, 266-279. – In Vorträgen, Vorlesungen und Artikeln kam Prinz Max beiläufig immer wieder auf seine Reisen zu sprechen.

20 II 192.

d) Prinzen sind nie ganz Privatpersonen

Die Reisen der Prinzen verliefen, solange das Königreich Sachsen noch bestand, immer auch offiziell: die Gesandtschaften in den vorgesehenen Ländern wurden vorgängig informiert, wobei Prinz Max allerdings Wert darauf legte, dass man seinetwegen »keine Formalitäten, Ceremonien, wie Extrazüge etc.« veranstalte; in Tbilissi-Tiflis sprach er beim Generalgouverneur (Vizekönig) Graf Voroncov-Davkov vor, wie er überhaupt den regierenden Stellen üblicherweise die nötigen Honneurs erstattete; er liess sich auch von Sicherheitspolizei eskortieren, wenn es geraten erschien. Einmal geriet er in eine kritische Situation: in Montenegro fuhr der Chauffeur mit seinem Wagen durch eine Schweineherde, ohne weiteren Schaden anzurichten, der erboste Hirt aber schoss auf das Auto, ebenfalls ohne Folgen, was einige Tage später dann aber doch in den europäischen Zeitungen unter dem Titel »Attentat auf Prinz Max von Sachsen« ruchbar wurde[21]; es gab eine kurzfristige diplomatische Aufregung, weil der am frühen Morgen von der Schreckensnachricht überraschte König Friedrich August als Chef des Hauses sofort seinem Bruder die Weiterreise in so gefährlichen Ländern verbieten und – falls er sich nicht an den Befehl hielte – die Regierungen der betreffenden Ländern für sein Wohlergehen verantwortlich machen wollte! Jedenfalls überwachten die deutschen Konsulate und Gesandtschaften den Prinzen auf Schritt und Tritt; ihre Berichte gingen jeweils telegraphisch oder brieflich nach Deutschland; dem entzog sich Prinz Max gelegentlich durch incognito-Besuche. In Athen war er bei der französischen Marquise de Riencourt zu Gaste, deren überaus wichtigen Anteil an den Ostkirchenansichten des Prinzen der vatikanische Archivar Giuseppe Maria Croce in seinem monumentalen zweibändigen Werk über die Abtei Grottaferrata und die Zeitschrift »Roma e l'Oriente« gebührend herausgestellt hat.[22]

Grundsätzlich verschieden sind die beiden Brüder in ihrer Deutung der politischen Implikationen ihrer Reisen: der eine, Prinz Max, hält sich unverblümt an sein Gewissen, der andere, Prinz Johann Georg, ist diplomatisch-umsichtig und hält die gebotenen Höflichkeitsregeln ein, wenngleich kein Zweifel besteht, dass er die Exzesse der türkischen Politik in seinem Herzen kaum gebilligt hat. Nur: er oder seine Berater bzw. der jeweilige König denken realpolitisch, Max hingegen kümmert sich in entwaffnender Weise überhaupt nicht um solche Rücksichten.

Prinz Max war besonders verärgert über die Armenier-Politik des türkischen

21 So ist jedenfalls das Dossier im Staatsarchiv Dresden betitelt; vgl. I 83f.

22 Giuseppe M. Croce, La Badia greca di Grottaferrata e la rivista »Roma e l'Oriente« , 2 Bände, Città del Vaticano 1990. – Ich benutze die Gelegenheit, um die wertvolle Zusammenarbeit mit Mgr. Prof. Dr. G. M. Croce dankbar zu vermerken; um Doppelspurigkeiten zu vermeiden, haben wir unsere in gleicher Richtung verlaufenden Forschungen koordiniert und bestimmte Schwerpunkte untereinander abgesprochen und aufgeteilt.

Sultans (Massaker hatten schon 1895/96 und wieder 1909 stattgefunden, noch vor dem grausamen Genozid von 1915); er wusste daraus seine Konsequenzen zu ziehen: »Noch nie habe ich dem Sultan von Konstantinopel, obwohl ich schon dreimal in der Stadt war, einen Besuch gemacht oder eine Audienz von ihm verlangt, trotzdem das dort als unvermeidliche Höflichkeitsregel angesehen wird; denn diesem Manne zu huldigen, fühle ich nicht das geringste Bedürfnis«; er erinnerte sich eben an die »Massaker und Blutbäder der letzten Zeit, welche der Regierung des jetzigen Sultans ein ewiges Mal der Schande aufdrücken werden.«[23] Für Friedrich August stellte sich dieses Problem anlässlich seiner Reise 1889 nicht, da der Sultan noch nicht als blutrünstig bekannt war.

Prinz Johann Georg wird aber dem Sultan auch nach den Erfahrungen von 1895 und 1909 auf seinen Reisen seine Aufwartung machen und seine freundschaftlichen Dienste in Anspruch nehmen. Mitten in die Vorbereitung einer solchen Reise hinein platzte einmal Prinz Max mit einer ungeschminkten politischen Äusserung: In einem Artikel in der »Kölnischen Volkszeitung« vom 26. Juni 1910 hatte er die Westmächte angegriffen, weil sie sich gar nicht für das christliche Kreta wehrten, das sich seines türkischen Oberherrn zu entledigen suchte, und weil er die Türkenherrschaft als zu allen Zeiten grausam darstellte. Der sächsische Minister für Auswärtige Angelegenheiten sah sich veranlasst, über den königlich-sächsischen Gesandten in Berlin sowohl beim Auswärtigen Amt wie gegenüber dem türkischen Botschafter wissen zu lassen, dass der Artikel des Prinzen Max »eine rein persönliche private Meinungsäusserung Seiner Königlichen Hoheit« sei, und »dass die Ausführungen des Prinzen über die politischen Verhältnisse auf Kreta und Seine Kritik von dem Verhalten der europäischen Mächte hier weder als sachdienlich und angemessen noch auch als sachlich gerechtfertigt angesehen werden können.« Noch ein halbes Jahr später meinte Prinz Emil Egon zu Fürstenberg in einem Brief an den Minister des Kaiserlichen und Königlichen Hauses und des Äusseren in Wien, Alois Graf Lexa von Ährenthal: »Der Moment der Veröffentlichung dieses Elaborates war ein äusserst unglücklich gewählter, nachdem in diesem Zeitpunkte die Creta-Angelegenheit gerade eine gefährliche Wendung zu nehmen schien, die Verhandlungen in Angelegenheit der letzten türkischen Anleihe begonnen hatten, und seine Hoheit Prinz [Johann] Georg, höchstdessen Gemahlin [Maria-Immaculata von Bourbon-Sizilien] und Schwester [Mathilde] sich zu einer Reise in den türki-

23 Schweizerische Kirchenzeitung Nr. 44 vom 29. 10. 1908, S. 583. – Diese Eigenwilligkeit findet sich auch in einer Bemerkung zur russischen Kaiserin Katharina II.: »Ich konnte mich nicht enthalten, als ich in Odessa an dem grossen Denkmal Katharinas vorbeiging, leise für mich zu sagen: ihr Andenken soll nicht in Segen sein!« Neue Zürcher Nachrichten Nr. 122 vom 5. 5. 1906. Prinz Max bezieht sich v.a. auf ihr Verhalten gegenüber den griechisch-katholischen Christen in den von Katharina II. annektierten Gebieten Polens.

schen Orient rüsteten, welche durch das Entgegenkommen der dortigen Behörden eine grosse Förderung erfuhr.«[24]

In Anbetracht der Implikationen deutscher Regierungs- und Militärkreise in der türkischen Politik und beim türkischen Armeeaufbau, ja sogar beim Armenier-Genozid von 1915[25] kann man Prinz Max nur ausserordentliche Klarsicht bescheinigen; Ethik schien ihm vordringlich nicht nur im Privatleben der Einzelnen, sondern auch im Verhalten der Staaten zueinander und im Innern.

e) Die Reisebegleiter

Wir wissen bei Prinz Max nur von je einem Begleiter auf zwei Reisen, jeweils Studenten (einmal ein Theologie-, das andere Mal ein Rechts-Student), die ihm wohl die nötigsten Handreichungen leisten mussten: 1905 der syrische Theologiestudent Stephan Saphar u.a. nach Russland (auf der Rückkehr übernachtete dieser im Palais von Johann Georg in Dresden)[26], 1907 dann der schon genannte stud. jur. Rudolf Amberg, der einen ansprechenden Reisebericht veröffentlicht hat.[27] Sonst scheint er allein gereist und meist in standesgemässen Hotels oder bei Privatleuten bzw. in Kirchenkreisen abgestiegen zu sein. Zu seinen regelmässigen Vorlesungen in Lemberg (Galizien) von 1910 bis 1914 (jeweils in den Freiburger Semesterferien) nahm er seinen Kammerdiener Alphons Weinrich mit. Er reiste mit der Bahn, fuhr mit dem Schiff, ritt zu Pferd und war allen Unbilden einer Reise zu damaliger Zeit gegenüber äusserst widerstandsfähig.

Viel aufwendiger waren die Expeditionen von Johann Georg. Auf der Orientreise 1910 begleiteten ihn, wie schon erwähnt, seine Frau Maria-Immaculata und seine Schwester Mathilde, mit ihnen aber auch »die beiden Hofdamen von Schönberg-Rothschönberg, mein Adjutant Hauptmann von Elterlein, mein Hofkaplan Fessler, drei Kammerfrauen und zwei Lakaien. Als Reiseleiter diente Theodor Fast aus Jerusalem von der Hamburg-Amerika-Linie.«[28] Später wird dann noch Raschid, der Pferdeverleiher aus Jerusalem, erwähnt, der sie auf der ganzen Reise begleitete. Für Dolmetscherdienste wirkten die jeweiligen Drago-

24 II, 140-145.

25 Die neuesten Forschungsergebnisse (im Vorgriff auf bevorstehende grössere Publikationen) liefert die Zeitschrift des Hamburger Instituts fur Sozialforschung »Mittelweg 36« 4. Jg. April/Mai 1995, 2-40; dort ebenfalls eine umfangreiche Bibliographie zum Thema. – Vgl. auch Christoph Monzel (Historiker in Saarbrücken): Wandel und Konstanz im deutschen Türkei-Bild. Ähnliche Interessen im Wechselspiel der Mächte, in: NZZ Nr. 189 vom 17. 8. 1995, S. 9. – Vgl. auch die einschlägigen Publikationen des Donat-Verlags in Bremen.

26 Johann Georg Herzog zu Sachsen, Monumentale Reste frühen Christentums in Syrien, Aachen 1920 (= Abh. aus Missionskunde und Missionsgeschichte hrsg. vom Franziskus-Xaverius-Verein, 18. Heft), 8.

27 Siehe oben Anm. 17.

28 Johann Georg, Herzog zu Sachsen, Tagebuchblatter aus Nordsyrien, Leipzig-Berlin 1912, V (Vorwort)

mane (Übersetzer der türkischen Behörden oder verschiedener anderer Amtstellen, z.B. des russischen Konsulates). Überall wurden sie von staatlichen oder kirchlichen Vertretern begrüsst, die vorher avisiert worden waren; die Gesellschaft fuhr teilweise mit dem Zug, zumeist aber ritt sie, wobei eine Eskorte vorausritt und jeweils den Lagerplatz für die folgende Nacht auskundschaftete, sofern man nicht in einem der seltenen Hotels oder – etwa bei Regen – in Privathäusern übernachtete. Bisweilen verfügten sie noch über zusätzliche Führer oder gar Polizisten in unwegsamen oder unsicheren Gegenden oder für bestimmte Örtlichkeiten. Einmal kam es zwischen der Reisegesellschaft und den Ortseinwohnern zu einem Handgemenge mit Flinten und Zeltstangen, wobei auch Blut floss; ein weiterer Streit um einen Brunnen, den der Besitzer weder Christen noch Muslimen zur Verfügung stellen wollte, konnte knapp vermieden werden.

Der Reiseabschnitt, der Nordsyrien gewidmet war, begann am 20. November 1910 in Baalbeck im heutigen Libanon und endete am 2. Dezember in Aleppo; darauf kehrten sie nach Baalbeck zurück, verbrachten drei Tage in Beirut, sechs Tage in Kairo und trafen über Triest am 23. Dezember in Dresden ein. An diesem Tag war Prinz Max unterwegs nach Rom, um sich wegen seines ketzerischen Artikels zu rechtfertigen, einige Tage darauf wird die veröffentlichte Verurteilung wie ein Blitz einschlagen – Grund genug für das sächsische Königshaus, sich aufzuregen, und wenig Musse für Prinz Johann Georg, um sich von der Reise auszuruhen.

Die Reise muss strapaziös gewesen sein. Jeden Tag wurde frühmorgens im Zelt oder an einem andern geeigneten Ort die hl. Messe gelesen, tagsüber wurden die Trümmerstätten, die in Gebrauch befindlichen Kirchen, auch etwa eine Schule besucht; das Essen wurde in einem Bahnhof- oder anderen Restaurant eingenommen oder aus selbst gekauften Lebensmitteln zusammengestellt; es konnte aber regnen, oder die Temperatur sank auf den Gefrierpunkt, oder es windete, sodass ständig die Zelte repariert werden mussten. Bemerkenswert ist noch ein weiterer Umstand: »Prinz Johann Georg las viel, auch auf Reisen, für die er bei längerer Dauer umfangreiche Bücherkisten mitnahm, selbst im Zeltlager in der Wüste, und er las mit Verstand und scharf kritischem Blick.«[29] Aber nie ist von gesundheitlichen Beschwerden die Rede, überhaupt nichts von den Zuständlichkeiten der Reisegruppe; dafür vermerkt der Prinz auf die Minute genau die Abfahrt oder den Wegritt oder die Ankunft mit Bahn oder Pferd, ebenso die Dauer der einzelnen Ausflüge und Besuche, die Auskunftgeber und Helfer, und alle Besuche; er scheint ein genaues Reisetagebuch geführt zu haben. Mit Recht werden diese Berichte »überaus nüchtern« genannt, die Tatbestände fest-

29 J. Sauer (vgl. Anm. 11), 51.

halten, »kritisch geprüft und knapp und präzis, fast militärisch straff formuliert.«[30]

f) Der kunsthistorische Ertrag bei Johann Georg

Das erkenntnisleitende Interesse bei Prinz Johann Georg waren die Artes minores in Kirchen und Klöstern, d.h. Ikonen, Weihrauchfässer, Gebetspulte, Bücherschreine, handgeschriebene kirchliche Bücher, gelegentlich Fresken, dann aber auch die Gebäude insgesamt; er notiert kurz, was er sieht, urteilt rasch – man fragt sich gelegentlich, nach welchen Kriterien (immerhin: er hat sich durch Lektüre ein grosses Wissen angeeignet, in Diskussionen mit Fachleuten erhärtet, und auf Reisen durch Anschauung einen sicheren Spürsinn und eine bemerkenswerte Urteilskraft entwickelt!) – in welche Epoche die Gegenstände etwa zu datieren seien; er kauft eine Unmenge kleinerer, leicht transportierbarer Kunstgegenstände zusammen (einige bekommt er bei der orientalischen Gastfreundschaft auch geschenkt) und beschreibt sie, in der offenkundlichen Absicht, die wissenschaftliche Welt davon in Kenntnis zu setzen und eine Diskussion darüber anzuregen. Er photographiert viel, manche Photos missraten aber, sodass er sie nicht publizieren kann, und auch die andern sind häufig ungenügend, um dem Aussenstehenden wirklich Urteile zu ermöglichen, wobei man allerdings die noch wenig entwickelte Touristenphotographie von damals in Anschlag bringen muss. Er gibt zwar genau an, bei welchem Händler er die Kunstgegenstände in Kairo oder anderswo gekauft hat, verzichtet aber in den ersten Publikationen auf irgendwelche Massangaben oder genauere Beschreibung der Farben. Alles ist recht summarisch – und das wird auch in Rezensionen höflich-zurückhaltend bemerkt[31]. Doch wäre man ungerecht, wollte man heutige Massstäbe an seine Beobachtungen und Urteile anlegen; man muss bedenken, dass er weitgehend Neuland betrat; nicht nur war der christliche Orient noch kaum ins Blickfeld der Forscher geraten, sondern gerade die Kleinkunst wurde kaum beachtet. Was 1981 Prof. Wilhelm Weber in der ersten öffentlichen Vorstellung der Prinz Johann Georg-Sammlung des Kunstgeschichtlichen Instituts der Johann Gutenberg-Universität Mainz gesagt hat, gilt weiterhin[32]:

»Selbstverständlich hat die neuere Forschung manche Feststellungen und Behauptungen des Prinzen überholt. Man darf jedoch nicht übersehen, dass er auf

30 Wilhelm Weber im Katalog (vgl. Anm. 5), 29 und J. Sauer im Nachruf (vgl. Anm. 11), 52. – Grundsätzliche Überlegungen zu Reisen und Reiseberichten (an Beispielen aus dem Mittelalter) stellt Arnold Esch an in: Zeitalter und Menschenalter. Der Historiker und die Erfahrung vergangener Gegenwart, München 1994.

31 So etwa W. F. Volbach zu zwei von den drei in Anm. 33 erwähnten Werken in: Oriens Christianus, Serie 2, Band 5 (= 27. Jg.) 1930, 255-256; Serie 3, Band 1 (= 28. Jg.) 1931, 272-273.

32 Vgl. Anm. 5, 17-33, hier 28f.; es handelt sich um eine Kleinschrift von 77 Seiten mit vielen farbigen und schwarz-weissen Illustrationen.

eine ganz und gar uneitle Weise oft genug Fragen stellte, um andere Wissenschaftler antworten zu lassen. Er hat den Rat von Strzygowski, Wulff, Sauer, Swoboda gesucht, regte lieber an, ein Problem zu erörtern, statt ihm aus dem Wege zu gehen. In wissenschaftlichen Fragen zu taktieren, um ja keine endgültigen Antworten geben zu müssen, war nicht seine Sache. Subjektive Antworten sah er stets als korrekturfähig an. Erst einmal anfangen, Materialien sammeln, Pionierarbeit leisten: gerade dies schien ihm im Hinblick auf sein Interessengebiet wichtig zu sein. [...] Die finanziellen Mittel, die ihm zur Verfügung standen, setzte er für eine Sache ein, die damals in den Augen vieler, auch von Wissenschaftlern, unmassgeblich und unbedeutend war. Was bedeutete koptische »Kunst«, was das Aufsuchen alter, zerfallener Klöster in Ägypten und Syrien gegenüber den Aufsehen erregenden Funden von Schliemann, der Aufstellung des Pergamon Altars in Berlin? Prinz Johann Georg schickte sich mit seinem Interesse an den Resten christlicher Kunst im Vorderen Orient buchstäblich selbst »in die Wüste«. Seine überaus nüchternen Berichte über seine Funde, über seine Reisen, sein Risiko, Fehlerquellen sprudeln zu lassen: was konnten sie ihm einbringen? Doch nur das Verständnis derjenigen, die selber darum bemüht waren, ein noch weitgehend unbekanntes Forschungsgebiet zu erschliessen.«

Am interessantesten werden seine vielen Reiseaufzeichnungen, wenn er sich von Einheimischen vom Leben in den Kirchen und besonders in den Klöstern erzählen lässt; so sind seine Ausführungen über die koptischen Klöster in Ägypten[33] etwas vom Bleibendsten, weil sie einen bestimmten Zustand kirchlichen und monastischen Lebens festhalten und dieses Leben in Zusammenhang mit den Gebäulichkeiten und ihrer Ausstattung bringen. Die Reisen von 1928, 1929 und 1930 führt er übrigens ohne Familienanhang durch; und wenn nun auch mehrfach das Automobil benützt wird – immer deren zwei, damit bei einer Panne in der Wüste das eine wenigstens Rettung garantieren kann – so werden viele Etappen von dem Sechzigjährigen doch noch auf dem Kamel zurückgelegt. Ein Besuch in den Klöstern von Wadi Natrun oder im Paulus- und Antonius-Kloster, heute eine Touristenangelegenheit, die man an einem Tag mit dem Autobus besorgt, war damals noch ein echtes Abenteuer und nicht ohne sorgfältige Planung und guten Proviant anzuraten; ein mehrtägiger Aufenthalt in den Klosteranlagen erlaubte dafür eine viel ausführlichere Kenntnisnahme nicht nur der Örtlichkeiten, sondern auch des Lebens.

Obwohl Prinz Johann Georg immer wieder die Notwendigkeit einer Kenntnis der ostkirchlichen Liturgien und sogar der Volksfrömmigkeit hervorhebt[34] –

33 Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens, Leipzig-Berlin 1914; Neue Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens, ibid. 1930; Neueste Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens, ibid. 1931.

34 Als Beispiel sei nur der Aufruf erwähnt, den er unter dem Titel »Einige Worte uber die Erforschung des christlichen Orients« in der Allgemeinen Rundschau 16 (1919) 668 veröffentlicht hat

darin hat er bis heute nicht ausreichend Nachfolger gefunden![35] –, hat man nicht den Eindruck, dass er sich selber darein vertieft hat. Die Lektüre der Übersetzungen und Arbeiten seines Bruders, ja auch nur ausgiebige Gespräche mit ihm, hätten ihm dabei hilfreich sein können.

Immerhin hat seine Art, vorläufige Kenntnisse rasch auszustreuen und so eine Diskussion anzuregen, mindestens in einem Fall nachweisbar die Forschung weitergebracht: 1910 veröffentlichte er eine Notiz »Zur Ikonographie des hl. Spyrid«.[36] Darin berichtet er von einer Ikone, die den vor allem im Bereich des Adriatischen Meeres verehrten Heiligen Spyridon aufrecht in einer Art Tabernakel oder Baumstamm stehend zeigt; er wäre geneigt, diese als einen Sarg zu deuten, wenn nicht ein Bücherpult davor wäre. Schon kurz darauf kann er mitteilen[37], dass der Sarkophag des Heiligen auf Korfu regelmässig sechs Mal im Jahr geöffnet und der Sarg demselben entnommen wird, worauf der Sarg an nachfolgenden Prozessionen senkrecht getragen wird, sodass man die Leiche sieht. Ein Jahr später kann er auf eingegangene Nachrichten hin Neues zu den Reliquien und zur Verehrung des Heiligen berichten.[38] Hier und anderswo[39] beschreibt er auch weitere Beispiele zur Ikonographie des Heiligen. Schliesslich fasst er die Ergebnisse in einer eigenen Broschüre von 28 Seiten zusammen, nachdem er selbst in Korfu die Leiche des Heiligen eingehend studiert hat.[40] Mit Recht bemerkt er am Schluss seiner Ausführungen: »Die Erforschung dieses Gegenstandes hat nicht bloss künstlerisches und ikonographisches, sondern auch hagiographisches und volkskundliches Interesse.« Hier ist von einem wirklichen Erkenntnisfortschritt zu sprechen, während die meisten andern Publikationen

und der, ein wenig überraschend, in den Wunsch mündet: Ut fiat unus pastor et unum ovile, den man eher seinem Bruder Max zugetraut hätte, aber auch bei Johann Georg sicher aus gleicher Gesinnung erwächst.

35 Diesem Bereich widmen sich neben Ostkirchenkundlern im engeren Sinn auch Ethnologen, Historiker, immer wieder auch Volkskundler. Unter ihnen haben sich im deutschen Sprachbereich v.a. Rudolf Kriss und H. Kriss-Heinrich verdient gemacht: Peregrinatio Neohellenika. Wallfahrtswanderungen im heutigen Griechenland und in Unteritalien, Wien 1955 (= Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, 6); dies., Beiträge zum religiösen Volksleben auf der Insel Cypern mit besonderer Berücksichtigung des Wallfahrtswesens, in: Rheinisches Jahrbuch fur Volkskunde 12 (1961) 135-210; vgl. auch Iso Baumer, Begegnung mit der Ostkirche. Volksfrömmigkeit in Griechenland, in: Schweizer Rundschau 64 (1965) 98-103; vor allem aber: Paul Wiertz, Zur religiösen Volkskultur der orientalischen und orthodoxen Kirchen – Volksglauben und Volksbrauch, in: Endre von Iványka, Julius Tyciak, Paul Wiertz, Handbuch der Ostkirchenkunde, Düsseldorf, 1. Aufl. 1971, 569-632 und umfangreiche Bibliographie dazu: 809-815.

36 Byzantinische Zeitschrift 19 (1910) 107-110.

37 Nachtrag zu dem Aufsatze: Zur Ikonographie des heiligen Spyridon, in: ebda. 20 (1911) 199.

38 Neue Beiträge zur Kenntnis der Verehrung und Ikonographie des heiligen Spyridon, in: ebda. 21 (1912) 491-495.

39 Einige Ikonen aus der Sammlung Bay in Kairo, in: ebda. 20 (1911) 509-512 unter Abb. 3.

40 Der heilige Spyridon. Seine Verehrung und Ikonographie, Leipzig-Berlin 1913.

»nur« eine Kenntniserweiterung bringen, was allerdings auch nicht gering zu veranschlagen ist!

g) Prinz Max: nicht Archäologie, sondern kirchliches Leben!

Bei Prinz Max machen die Reiseberichte nur einen geringen Teil seiner Publikationen aus[41]; ihnen liegt eine weitaus tiefere Kenntnis der Ostkirchen zugrunde; sie richten sich auch an ein grösseres Publikum: nicht nur an Fachleute, sondern auch an in weiterem Sinn interessierte Leser. Wichtiger sind aber die übrigen Schriften, Bücher, Aufsätze, die hier nur summarisch erwähnt werden können: Artikelfolgen über die Geschichte der ruthenischen (bzw. griechisch-katholischen) Kirche der Ukraine, über Bau und Bedeutung der Hagia Sophia in Konstantinopel oder über die Geschichte Russlands; eine grosse Anzahl von z.T. publizierten Vorlesungsskripten, lateinisch oder deutsch, über die ostkirchlichen Liturgien im engeren Sinn und liturgische Texte zu allen möglichen Anlässen im weiteren Sinn, sowie über das christliche Hellas; Übersetzungen aus dem Griechischen von Homilien des Johannes Chrysostomus in mehreren Bänden; eine kritische Edition samt Übersetzung von Kommentaren des armenischen Kirchenschriftstellers Nerses von Lampron zu Büchern des Alten Testamentes, in vier Bänden; eine grosse Anzahl von volkstümlichen Aufsätzen zu den Festen des Kirchenjahres mit besonderer Berücksichtigung der Ostkirchen; ganz zu schweigen von den uns in diesem Zusammenhang nicht näher berührenden Schriften zu Lebensreform und Frieden – wobei er diese Themen oft scharfsinnig mit solchen der Ostkirche zu verquicken wusste, als er sich in diesem Gebiet besonderer Vorsicht befleissigen musste, um die kirchliche Zensur nicht auf sich aufmerksam zu machen.

Prinz Max ging es offensichtlich darum, sich auf kurzen Reisen in möglichst vielen Gegenden des christlichen Ostens eine Anschauung zu erwerben, die seine Studien aus Büchern ergänzen und vertiefen und vor allem menschlich konkret gestalten sollte.

4. Was für ein Orient?

Was für ein Orient tritt uns in den Reiseberichten und den übrigen Schriften der beiden Prinzen entgegen? Der Orient wird erst eigentlich zu Beginn des 19. Jh.s entdeckt und gleich zum Reiseziel von Gebildeten, Künstlern, Händlern, Pho-

41 Die Gesamtzahl seiner Publikationen umfasst 200 Nummern, wovon viele aus zahlreichen Einzelbeiträgen bestehen (längere Artikelfolgen in Zeitschriften); dazu kommen noch 15 Rezensionen. Vgl. I 316-326; II 344-349; III 259.

tographen. Die Photographie wird ein Hilfsmittel für Kunst und Wissenschaft[42]. Allerdings wird nicht ein Orient erforscht und abgebildet und in Berichten vorgestellt, wie er in seiner komplexen Wirklichkeit ist, sondern wie ihn sich dieser Typ von Europäer vorstellt[43].

a) Der Orient in der Sicht Johann Georgs

Die Reisen des Prinzen Johann Georg wird man in die Bildungsreisen eines geistig interessierten und finanziell gesicherten adeligen, aber im ganzen Gehabe, wie es den sächsischen Königen und ihren Angehörigen eigen war, doch bildungsbürgerlichen Menschen des 19. und 20. Jh.s einreihen. In keiner Schrift von Prinz Johann Georg hat man den Eindruck, dass er sich für die Orientalen an sich interessiert; sie sind recht als Reiseführer, kuriose Gesprächspartner (immer wieder weist er darauf hin, wie immer wieder ein Schlüssel gerade fehlt oder abhanden gekommen ist und erst später [zu spät] beschafft werden kann, wenn es darum geht, ihm eine Kirche, ein Gebäude, einen Kunstschatz zu zeigen); in der griechischen Kirche in Hama in Syrien empfängt ihn zunächst ein Pope, die Hauptrolle spielt aber ein dicker Laie, der Neffe des Priesters[44]; in der Stadt Homs steht ein grosser Teil der Bevölkerung am Bahnhof, wie die prinzliche Reisegruppe einfährt, »und gaffte uns wie die wilden Tiere an«; die arabischen Schüler im Missionshaus der gleichen Stadt begrüssen sie »mit Händeklatschen«[45]; auf der Rundfahrt in der Stadt zeigte ihm der begleitende Pater einen »mohammedanischen Heiligen«, der »sass fast nackt auf der Strasse, sah krank aus und wird sehr verehrt«[46]. Die Damen besuchen in Hama den Harem, »kamen aber nicht sehr erbaut aus demselben. Man hatte gesagt, es seien besonders schöne Frauen darin, sie sahen jedoch nur eine hässliche«.[47] Sie machten einen Gang durch den Bazar, »der recht malerisch ist, aber nicht viel bietet«.[48] Auch in Hass »hatte sich ein Teil der Bevölkerung aufgestellt und gaffte uns an.«[49] In einer Stadt, in die der Pferdeverleiher Raschid zur Rekognoszierung vorausgeritten war, befand sich ein Mann, der »war einmal mit der Bahn gefahren und fühlte sich deshalb so vornehm, dass man ihm den ersten Besuch machen musste.« In

42 Eine aufschlussreiche Schilderung der technischen Verfahren bei der Photographie findet sich im Beitrag von Rainer Richter, Ansichten und Strassenszenen von Konstantinopel. Frühe Reisephotographie im 19. Jh., in: Im Lichte des Halbmonds (Anm. 4), 359-363.

43 Als überaus nützlich für die folgenden Überlegungen erwies sich eine kleine Schrift von Nissan N. Perez: Visions d'Orient – Bilder vom Orient, Für die Freunde des Schweizer Kinderdorfs Kirjath Jearim hrsg. vom Israel Museum, Jerusalem, 1995.

44 Monumentale Reste (s. Anm. 26), 9.

45 Tagebuchblätter aus Nordsyrien (s. Anm. 28), 1.

46 ibid. 4.

47 ibid. 12f.

48 ibid. 13.

49 ibid. 16.

Schech-Idris macht »ein arabischer Emir Achmed, der Bruder eines regierenden Fürsten, Besuch in unserem Lager, um, wie er sagte, sich die fränkischen Beduinen anzusehen. Er sah sehr gut aus in seinen blendend weissen Gewändern, war schlank gewachsen und ritt eine entzückende Stute.«[50] Im Aleppo-Palace-Hotel, von dem man ihnen Schaudergeschichten erzählt hatte, waren »die Zimmer reinlich, die Betten gut, das Essen sogar sehr gut.«[51] In der Schule in Aleppo lassen sie sich Reden auf deutsch, französisch und englisch aufsagen (worauf die Schüler von Prinzessin Mathilde einen schulfreien Tag erwirkt bekommen), besuchen die Schlafsäle und den Physiksaal, und damit hat es sein Bewenden.[52] Beiläufig wird die Sekte der Jeziden (Teufelsanbeter) erwähnt.[53]. Nur kurz geht er auf Simon den Säulensteher ein, dessen Leben er wohl bewundern kann, aber nicht nachahmen möchte.[54] Seine Frau photographierte bei Abbruch des letzten Lagers »die Leute noch alle [...], worauf sie ihr eine Ovation brachten«. Immer wieder aber spricht er von den guten »braven« arabischen Pferden, die zwar nicht solche waren, »wie wir gewohnt sind, sie zu reiten«, aber sie hatten »doch ihre Schuldigkeit voll und gut getan.«[55]

Die Berichte aus Ägypten gehen, was die koptische Kirche betrifft, näher auf die Lebensweise der Priester und Mönche ein und enthalten auch genauere Schilderungen der angetroffenen Leute, was er vor allem der hervorragenden Begleitung und Führung des in der koptischen Kirche hochstehenden Laien Morkos Simaika Pascha verdankte. Zudem war er hier von Prof. Josef Sauer, einem Priester und Gelehrten, begleitet und nicht von einem ganzen Tross aus dem königlichen Hof. Im grossen Ganzen wird man aber sagen dürfen, dass sein Interesse an den Leuten nicht über ein übliches touristisches Interesse hinaus ging; man kann nicht einmal von einer besonderen Neugier reden. Seine Aufmerksamkeit war eindeutig auf die architektonischen und künstlerischen Besonderheiten der besuchten archäologischen oder noch in Gebrauch befindlichen Stätten gerichtet. Er hat den Mut zu entschiedenen ästhetischen Werturteilen, etwa wenn er von einer Menge verwahrloster Kirchen im Orient spricht (es heisst dann stereotyp: »bietet nicht viel«) oder umgekehrt eine eben erst fertig-

50 ibid. 44.
51 ibid. 47.
52 ibid. 53.
53 ibid. 59. Zu dieser interessanten Religionsgemeinschaft, die mit »Teufelsanbetern« nicht angemessen charakterisiert wird, vgl. Robin Schneider (Hg.), Ein Volk auf dem Weg in den Untergang, Göttingen 1984; Alexander Sternberg-Spohr, Gutachten zur Situation der Yezidi in der Türkei, Göttingen 1988. – Eine frühe Erwähnung erfolgt in: G. P. Badger, The Nestorians and their rituals, with the narrative of a mission to Mesopotamia and Koordistan in 1842-44, and of a late visit to those countries in 1850, also researches into the present conditions of the Syrian jacobites, papal Syrians, and Chaldeans, and an inquiry into the religious tenets of the Yezeedees, London (Joseph Masters), 2 vol., 1852, vol. I, 111-134.
54 ibid. 65f.
55 ibid. 70f.

gestellte Ausmalung der Wladimir-Kathedrale in Kiew (1896) mit enthusiastischen Worten preist: »Ihm [dem Maler Viktor Vaznecov] ist es gelungen, die russische Kirchenmalerei bei aller Wahrung ihrer Eigenart mit einem neuen tiefinnerlichen Geiste zu durchdringen.«[56] Er hat damit das grundlegende Problem einer Transformation kirchlich-orthodoxer Kunst angesprochen, die ja weitgehend in ihren jahrhundertealten Canones verharrt und kaum je Anleihen an moderner Form oder Empfindung macht – ein Problem, das bis heute umstritten ist, ganz unabhängig davon, ob man heute die Werturteile Johann Georgs noch zu teilen vermag.

Dennoch wird man solcherlei Art Reisen nicht einen gewissen Symbolwert abstreiten können; sie lagen einerseits im Zug einer Orient-Romantik und vertieften die Urteile oder Vorurteile über den geistigeren – oder auch sinnlicheren –, jedenfalls mystischeren Orient gegenüber dem mehr kommerziellen und technisierten Okzident. Sie dienten aber auch der entschiedenen wissenschaftlichen Absicht, kunsthistorisches Neuland zu erschliessen. Solche Reisen waren weiter auch eine Fluchtmöglichkeit, denn man wird Leuten aus höheren Ständen nicht abstreiten können, dass sie sich ihre Tätigkeit oft selbst auswählen mussten, da ihnen keine andere in erfüllendem Ausmass auferlegt war. Wohl war Prinz Johann Georg zur Zeit des Königsreichs mit staatlichen und dynastischen Aufgaben betraut, doch blieb ihm noch genügend Musse, sich seinen geistigen Interessen zu widmen, und Reisen waren eine willkommene Gelegenheit, einer im ganzen doch nicht sehr auslastenden Tätigkeit zu entfliehen. Von König Friedrich August III. ist bekannt, dass er nach Abschaffung des Königtums sich herzlich langweilte; er hatte keinen vorgeschriebenen Tagesablauf mehr, war finanziell beschränkt, reiste weniger gern, las kaum und vertrieb sich die Zeit am liebsten auf Jagden. Als man ihn im Familienkreis auf die grossen damit verbundenen Auslagen aufmerksam machte, gab er zurück, dass die Jagderträge durchaus beachtlich seien und seine Ausgaben weit unter denen der anderen Mitglieder lägen, die Reisen nach Italien und dem Sudan machten – damit konnte nur Johann Georg gemeint sein![57]

b) Max sieht es anders

Ganz anders erlebt Prinz Max den Orient; ihm ging es nicht um tote, museale Denkmäler und Gegenstände, sondern um die lebendigen Menschen, noch genauer: um ihr Seelenheil. Ihm lag die Einheit der Kirchen am Herzen, und er suchte und fand unzählige Hinweise darauf, dass diese – trotz allem Theologengezänk und kirchlichen Verurteilungen – eigentlich nie ganz verloren gegangen

56 Kunst und Kunstforschung (s. Anm. 15), 12.
57 II 215.

war; insbesondere sah er die einfachen Gläubigen und Geistlichen frei von aller Verantwortung an der Trennung; wer über die Ursachen und Gründe der Kirchentrennung ohne eigene Schuld nicht näher orientiert war, unterlag ihr eigentlich gar nicht; das war seine Grundüberzeugung, und er vertrat sie mündlich und schriftlich, zu höchlichem Missfallen einiger Kirchenhüter, wie wir gesehen haben. Prinz Max berichtet viel mehr von Begegnungen, von Gesprächen, von konvergierenden Anschauungen und rechtgläubigen liturgischen und hagiographischen Texten in den östlichen Kirchen, und wo er auf Unterschiede hinweisen muss, erklärt er sie historisch zutreffend und psychologisch verständnisvoll.

Seine Überzeugung von der Rechtgläubigkeit der orientalischen Christen basierte auf der genauen Kenntnis ihrer Liturgie und den vielen Gesprächen vor Ort, die er geführt hat, weniger auf der dogmatischen Kontroversliteratur, die er natürlich auch kennt, aber in ihre Schranken weist. Seine Reisen sind weder Zeitvertreib, noch romantische Orientschwärmerei, sondern – wie bei Johann Georg – strenge Forschungsreisen, aber letztlich in der Absicht, nicht so sehr seine eigenen Kenntnisse zu erweitern, als vielmehr durch deren Weiterverbreitung ein Klima zu schaffen, das der Wiedervereinigung im Glauben förderlich sein würde. Und schon gar nicht waren seine Reisen ins politische Kalkül der Mächte einzubauen; im Gegenteil, man verfolgte sie auf diplomatischem Wege misstrauisch und stets auf Überraschungen gefasst, die bei ihm nie ausblieben.

Seine Studien und Reisen erweckten schliesslich in Prinz Max eine ausgesprochene Vorliebe für den Orient, den er dem Westen für gleichrangig, wenn nicht überlegen ansah; und das ging bis zum nicht-christlichen Orient: im späteren Alter begann er die geistig-geistlichen Schätze des Hinduismus und Buddhismus, ja des Islam zu schätzen![58] Immer wieder stellte er sich die selbstkritische Frage: Was können wir vom Osten lernen?

5. Was bleibt

Nach all dem Gesagten muss noch einmal unterstrichen werden, dass es im Vorstehenden nicht um eine Gesamtcharakteristik der beiden Sachsenprinzen geht, sondern nur um ihren Anteil an der Ostkirchenforschung. Beide hatten, wie erwähnt, noch andere Forschungs- bzw. Interessenschwerpunkte[59]; nur unter deren Berücksichtigung könnte man sich anheischig machen, eine einigermassen zutreffende Beschreibung und Gesamt-Würdigung der beiden Prinzen zu geben. Unser Unternehmen ist also beschränkt.

58 Darüber wird der dritte Band meiner Monographie (s. Anm. 6) eindrückliche Zeugnisse bringen.

59 Vgl. Anm. 1.

Das bleibende Verdienst des Prinzen Johann Georg – abgesehen von seinen sozusagen amtlichen Leistungen (als Vorsitzender in verschiedenen Kommissionen) zugunsten von Kunst und Landesgeschichte zur Zeit der Monarchie in Sachsen und seinen eigenen Forschungen[60] – bleiben seine Sammlungen und damit verbunden der Bericht über ihren Erwerb. Josef Sauer erwähnt sie in seinem Nachruf: »Ganz in den Traditionen seines Hauses hat sich der Verstorbene auch als Sammler von Kunstwerken alter wie neuer Zeit betätigt, über dilettantische Liebhaberei hinaus als geschätzer und bewährter Kenner. Sein Haus in Freiburg war überfüllt bis in die letzten Winkel hinein mit Plastiken, Malereien und graphischen Blättern. Seine Sammlung von Ikonen und christlichen Denkmälern des vorderen Orients dürfte ihresgleichen auf deutschem Boden nicht mehr haben, und einzig in Deutschland steht auch seine riesenhafte Sammlung von Handzeichnungen da, sowohl was Reichhaltigkeit wie Vielseitigkeit betrifft.« Mit Recht erhielt er zum 60. Geburtstag den Ehrendoktor der philosophischen Fakultät der Universität Leipzig.[61]

Es besteht aber ein innerer Zusammenhang zwischen den beiden Strängen seiner Sammlertätigkeit, wie Wilhelm Weber hervorhebt: »Der Sammler von Romantiker-, Nazarenerzeichnungen und Ikonen verstand Johannes Chrysostomus sehr wohl, der an den Bildern die »Förderung der Frömmigkeit« schätzte. Die Zuneigung zu früher christlicher Kunst, zur religiösen Intensität von Kunstwerken koptischer Herkunft, byzantinischer Prägung, russisch-orthodoxer Art hatte ihn auch sensibel für die Erneuerungsversuche christlicher Kunst gemacht, – und umgekehrt; diese Erneuerungsversuche regten ihn indirekt an, christlich-orientalische Kunst eingehend zu erforschen, wobei er grössten Wert auf Kenntnisse der Liturgie und Ikonographie legte.«[62]

Noch einmal zu erwähnen wäre in diesem Zusammenhang sein unermüdlicher Hinweis auf die Notwendigkeit einer besseren Kenntnis nicht nur der Ostkirchen und ihrer Liturgie im allgemeinen, sondern insbesondere ihrer Legenden, der religiösen Volksüberlieferungen und religiösen Volksbräuche. Was die Legenden anbelangt, so hat sich darin Felix Karlinger ausgezeichnet[63], und es wäre zu wünschen, dass er Nachfolger fände.

60 Seine diesbezüglichen Publikationen umfassen annähernd 25 Nummern, davon eine mit 349 und eine andere mit 514 Seiten: König Albert von Sachsen, Leipzig 1922; Briefwechsel zwischen König Johann von Sachsen und den Königen Friedrich Wilhelm IV. und Wilhelm I. von Preussen, Leipzig 1911 (unter Mitwirkung von H. Ermisch)!

61 vgl. Anm. 11, 55-56. – Die Sammlung der Handzeichnungen scheint, nach einer 1940 vorgesehenen und dann nicht stattgefundenen Auktion, auf unerfindliche Weise abhanden gekommen zu sein. Vgl. Brief von Gabriele Mietke vom 21. 4. 1995.

62 Anm. 5, 22.

63 Felix Karlinger (geb. 1920), em. Professor für Volkskunde und Volksliteratur an der Universität Salzburg; ich verweise auf seinen Forschungsbericht: Legendenforschung. Aufgaben und Ergebnisse, Darmstadt 1986, worin er auch seinen eigenen Anteil schildert: 85f.

Mehr als aus seinen Schriften tritt uns die Persönlichkeit Johann Georgs aus dem Nachruf von Josef Sauer entgegen: ein vornehm-zurückhaltender Mann, was er z. T. seinem diskreten, keineswegs dünkelhaften Standesbewusstsein, aber auch gewissen Hemmungen verdankt, die ihn zu einem eher verschlossenen Menschen machten, der nur im engeren Freundes- oder Familienkreis sich eröffnen konnte[64]. Diese Verschlossenheit war auch Max eigen, wie schon Harry Graf Kessler feststellte; sie begleitete ihn zeit seines Lebens, sodass man eigentlich nie wusste, was er dachte und fühlte, sofern es nicht seinen munter dahingeschriebenen Büchern und Artikeln und Predigten direkt oder indirekt zu entnehmen war.

Die beiden Brüder teilen auch die schon für Johann Georg erwähnte »ganz und gar uneitle Weise« (Wilhelm Weber), ihre Forschung in eigentliches Neuland vorzutragen und zunächst einmal das Gesehene, Gehörte und Gelesene weiter zu verbreiten, mehr als vorläufige Einsichten und Anregungen für künftige Forschungen denn als endgültige Ergebnisse. Beide sind auch mehr dem Bescheidenen, Unauffälligen zugetan als dem Glanzvollen, Hochragenden; mögen sie Sultane oder Patriarchen besuchen, Regierungsstellen oder königliche Verwandte: sie haben ein Auge für »mittlere Kunst« oder »mittlere Religiosität«, wie sich beides in den grossen und kleinen Kirchen und Häusern der Gläubigen in Wort und Bild äussert; und wenn es sich – wie bei Prinz Max – um die reichen Schätze der orientalischen Liturgie handelt, so sieht er sie doch immer in ihrem lebendigen Vollzug und nicht als isolierte Kunstwerke. Sie teilen weiterhin miteinander eine gewisse sprachliche Sprödigkeit oder Unbeholfenheit, die bei Prinz Max gelegentlich sogar komische Effekte haben kann. Die Gesinnung beider Brüder aber war edel, tief, ihre Intuition zukunftsträchtig, ihrer Zeit weit voraus.

Das, was von Prinz Max bleibt, ist einmal sein Artikel von 1910 und alles, was sich an Forschungen und Publikationen darum lagert – ein Vademecum der Ökumenik, gewiss in wissenschaftlich oft unzulänglicher Form, aber in der Absicht und der Wärme, mit der das Anliegen vorgetragen wird, unübertrefflich[65]. Die katholische Kirche – und wir meinen damit nicht nur das Lehr- und Hirtenamt, sondern auch die forschenden Theologen und das ganze gläubige Volk – täten gut daran, sich davon inspirieren zu lassen; diese Einladung gilt übrigens

64 »Im dauernden Verkehr mit Gelehrten und Künstlern wurde er warmfühlend, dankbar für jede Anregung, mit unerschütterlicher Treue allen seines Vertrauens Würdigen lohnend, grundgütigen Herzens bei allem stürmischem Wesen seines Temperamentes. Von leuchtender Vorbildlichkeit war seine religiöse Haltung, ausgezeichnet durch unnachgiebige Gewissenhaftigkeit und unerschütterliches Gottvertrauen, auch in schwersten Stunden des Lebens.« J. Sauer, Anm. 11, 56.

65 Eine Sammlung der wichtigsten Aufsatze und Vorträge von Prinz Max bringt der III. Band meiner Monographie (vgl. Anm. 6).

auch dem Gesprächspartner, den (alt-) orientalischen und orthodoxen Kirchen.

Dahinter aber steckt eine unverwechselbare Persönlichkeit, die ich schon zu Beginn meiner Forschungen nicht anders als mit dem ostkirchlichen Frömmigkeitstypus eines Narren in Christo vergleichen konnte, eines Menschen, der sich äusserlich närrisch benimmt, um auf ganz tiefe Wahrheiten aufmerksam zu machen. Darauf habe ich in meinem Vortrag an der Jahresversammlung der Görres-Gesellschaft in Freiburg Schweiz 1983 hingewiesen[66], ich habe es im zweiten Band meiner Monographie wiederholt und vertieft, und ich unterstreiche es nochmals an dieser Stelle, ohne es ein weiteres Mal ausführlicher darstellen oder gar begründen zu wollen.

Damit möchte ich auch meine Forschungen zu Prinz Max von Sachsen und indirekt zur Geschichte des Hauses Wettin – sie sind überdies ein kleiner Mosaikstein zur Geschichte der Kirche und der ökumenischen Bemühungen – abschliessen; dass dies ausgerechnet in Dresden und wieder in der Görres-Gesellschaft[67] möglich war, erachte ich als eine besonders gnädige Fügung der göttlichen Vorsehung, der ich herzlich dankbar bin für die vergangenen schönen fünfzehn Jahre, die ich in so guter Gesellschaft mit den Wettiner Prinzen verlebte.

Prinz Max hat im Testament von 1948 geschrieben: »Nun habe ich noch eine Fülle von Manuskripten von mir und von Notizen, die ich gemacht und die ich in Heften gesammelt habe. [...] Es gibt darunter so vieles, was ich nicht herausgegeben habe und doch so gerne herausgegeben hätte. [...] Wenn jemand dafür sorgen würde, dass Manches davon nach meinem Tode herauskäme, wäre ich selbst im Jenseits noch sehr dankbar. Es wäre daher sehr für mich wünschenswert, wenn Jemand sich über diese vielen Papiere hermachen und sie genau durchsehen würde.« Es wäre sicher auch sehr wünschenswert, wenn man sich auf die Suche nach den hinterlassenen Manuskripten von Johann Georg machen würde.[68] Ich habe mich einstweilen über die Papiere von Prinz Max – und für

66 Prinz Max von Sachsen. Ein volkstümlicher byzantinischer Frömmigkeitstypus in Westeuropa (mit 4 Ill.), in: Jahrbuch für Volkskunde. Im Auftrag der Görresgesellschaft hrsg. von Wolfgang Brückner [und] Nikolaus Grass, N.F. 7 (1984) 96-114.

67 An dieser Stelle ist auch die Bedeutung von Johann Georg für die Görres-Gesellschaft zu erwähnen; er war jahrzehntelang ihr Mitglied, lange Jahre Beiratsmitglied, nahm jährlich an den Generalversammlungen teil, hielt Vorträge in der Sektion für Kunstwissenschaft und lieferte Beiträge für die Vereinsschriften und unterstützte aus eigenen und bei befreundeten Standesherren zusammengebrachten Mitteln finanziell das Orientalische Institut der Görres-Gesellschaft in Jerusalem. J. Sauer, Anm. 11, 55.

68 »Druckfertig hinterliess er eine grössere Studie Beiträge zur Geschichte der Kunst des christlichen Ostens; vorbereitet war eine andere über Kirchen und Klöster Palästinas und Syriens.« J. Sauer, Anm. 11, 54.

diese Studie auch über die gedruckten Schriften seines Bruders Johann Georg – hergemacht und sie genau durchgesehen; nun freue ich mich an der Dankbarkeit von Prinz Max aus dem Jenseits![69]

69 Für vielfältige Hilfe bei der Vorbereitung dieses Aufsatzes danke ich ausser Dr. Gabriele Mietke, Berlin, auch Prof. Hubert Kaufhold, Munchen; Prof. Urs Peschlow, Mainz; Michael Altripp, Mainz, sowie dem Markgrafen von Meissen, Prinz Maria Emanuel Herzog zu Sachsen, La-Tour-de-Peilz (Schweiz). – Mein Vortrag in Dresden (25. 9. 1995) beruhte auf einer stark gekürzten und auch sonst leicht veränderten Fassung; die hier vorliegende Fassung verdankt vieles der anschliessenden Diskussion und einem neuen Überdenken der Forschungslage.
Nachtrag: Zu dem in Abschnitt 3.d) erwähnten syrischen Theologiestudenten, der Prinz Max nach Russland begleitete und an dessen Priesterweihe in Freiburg/Fribourg er vor der Abreise in den Kaukasus teilnahm, teilt mir H. Kaufhold noch folgendes mit (26. 10. 1995): Es handelt sich um Stephan Safar, geb. 27. 12. 1877 in Mosul, Bruder des nachmaligen Chorbischofs Andreas Safar, 1900-1901 im Kloster Scharfeh (Seminar im Libanon), dann in Mödling, St. Gabriel zum Deutschstudium, von 1904 an in Fribourg; nach der Priesterweihe verschiedene seelsorgerliche Posten u.a. in Mosul, Hama, Beirut. Kopist von Handschriften. (Quelle: M. al-Ǧamīl, Ta'rīh wa-siyar kahna as-suryān al-kāṭūlīk min 1750-1985 [Geschichte und Lebensläufe der syrisch-katholischen Priester von 1750-1985], o.O. o.J. etwa 1986, 185f.; ähnlich auch in Suhail Qasha, History of Syriac Catholic Diocese of Mosul [so der engl. Nebentitel der arab. Schrift], Bagdad 1985, 180f.

Mitteilungen

Ausgewählte Bibliographie über den Christlichen Orient aus libanesischen Druckereien

SFEIR, Paul
Les Ermites de l'Eglise Maronite. (Publications de l'Université Saint-Esprit, Kaslik. N° VI). Kaslik: 1986.

aḍ-Ḍikrā al-mi'awīya aṭ-ṭāniya li-isti'ādat al-batriyark Yūsuf Istīfān al-Ġustāwī. Ṣalaḥyatuhū al-batriyarkīa 1785-1985). (Manšūrāt Ma'had at-Tārīḫ fī Ğāmi'at ar-Rūḥ al-Qudus, 4). al-Kaslīk: 1992.

Ḍikrā murūr alf wa-ṭalāṭmi'a sana (686-1986) 'alā ta'sīs al-batriyarkīya al-mārūnīya. (Manšūrāt Ma'had at-Tārīḫ fī Ğāmi'at ar-Rūḥ al-Qudus, 3). al-Kaslīk: 1992.

NA'MĀN, Būlus
aḍ-Ḍikrā al-mi'awīya aṭ-ṭāniya li-wilādat al-batriyark Yūsuf Ğaiš (1787-1987). al-Batryark Yūsuf Ğaiš wa-mauqifuhū al-kitābīyīn (al-bībliīšīyīn). al-Kaslīk: 1992.

Encyclopédie Maronite. 1 ('Abadat-Azzi). Kaslik: 1992.

Palma. Journal. Notre Dame University. Louaizé. Revue d'Etudes Universitaires. Zuq Mikael 1991 ff.

BUSTROS, Sélim Mikhael
Socialisme, christianisme et libération de l'homme dans la pensée de Roger Garaudy. Jounieh: Editions St-Paul, 1981.

Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit. Kaslik:

Vol.	XII	ABOU JAOUDE, J. Les Partis politiques au Liban. Kaslik: 1985. XVI pp. + 4 cartes.
	XIII	HAGE, Louis Les strophes-types syriaques et leurs mètres poétiques. Kaslik: 1987. 138+88 pp.
	XIV	HAGE, Louis The Syriac model strophes and their poetic meters. Kaslik: 1987. 144+88 pp.
	XV	KHAWAND, L. Le pardon dans la messe maronite. Kaslik: 1988, XXIV-200 pp.
	XVI	BOU MANSOUR, T. La pensée symbolique de Saint Ephrem le syrien. Kaslik: 1988. XX-568 pp.
	XVII	HARB, Paul La vie spirituelle selon Philoxène de Mabboug. Contribution à l'histoire de la spiritualité syrienne. Kaslik: (sous presse).
	XVIII	KANBAR, N. La personnalité du libanais. Kaslik: 1991. 434 pp.
	XIX	ROGER, E. La terre sainte ou terre de promission. Texte établi avec une introduction, des notes et un index par Elias Kattar. Kaslik: 1992. 540 pp.
	XX	NOUJAIM, T. La maronité chez le Patriarche Estéphan Duwayhi. I. La maronité religieuse. Kaslik: 1990. XV-332 pp.

II. La maronité socio-politique. Kaslik: 1990. XIII-306 pp.
III. La maronité culturelle. Kaslik: 1990. XI-412 pp.

XXI JOUBAIR, Antoine
Kitāb al-Hudā. Essai. Kaslik: 1990. 2ème éd.; 301 pp.

XXII HAGE, Louis
Monuments du chant maronite. Vol. III, A. Kaslik: 1990. 302 pp.

XXIII HAGE, Louis
Analyse. Classements et Références. Vol. IV, A. Kaslik: 1991. 302 pp.

XXIV HAGE, Louis
Monuments du chant maronite. Vol. III, B. Kaslik: 1991. 118 pp.

XXV HAGE, Louis
Analyse, Classements et Références. Vol. IV, B. Kaslik: 1991. 144 pp.

XXVI HAGE, Louis
Le chant maronite du XVIIe au XXe siècle. Vol. II (sous presse).

XXVII NAAMAN, Paul
La maronité: théologie et vie. Des montagnes de Cyr aux plaines d'Apamée (en arabe). Kaslik: 1992. XVI-219 pp.

XXVIII RIZK, Karam
Le Mont-Liban au XIX^{e} siècle. De l'Emirat au Mutasarrifiya. Tenants et aboutissants du Grand-Liban. Kaslik: 1994. 2e éd. XXXVI-526 pp.

XXIX SAADÉ, J.
Philosophie méditerranéenne et engagement libanais dans l'œuvre de René Habachi (en arabe). Kaslik: 1993. XXVIII-480 pp.

XXX BASILE, Basile
Statut personnel et compétence judiciaire des communautés confessionnelles au Liban. Kaslik: 1993. 488 pp.

XXXI DOUAIHY, H.
Un théologien maronite: Gibra'il Ibn al-Qalā'ī, évêque et moine franciscain. Kaslik: 1993. XX-245 pp.

XXXII AKIKI, Ch.
Les stratégies d'apprentissage du français écrit d'élèves libanais. Propositions méthodologiques. Kaslik: 1994. XII-482 pp.

XXXIII STEPHAN, Fady
Les ivoires phéniciens. Kaslik: 1995.

XXIV el-HAGE, Kitab al-Namus d'Ibn al-Qilā'ī dans l'histoire juridique du mariage chez les maronites (sous presse).

XXXV CHALHOUB, G.
Recherches sur les Mardaïtes-Ğarāğima (sous presse).

Parole de l'Orient (Kaslik) XIII (1986), XIV (1987), XV (1988-1989), XVI (1990-1991), XVII (1992), XVIII (1993), XIX (1994)

RONCAGLIA, Martiniano Pellegrino – Samira BASSIL-RONCAGLIA
Cana (Sud Liban). Beyrouth: 1995. 60 (français) -32 (arabe) pp.

YAMMĪN, Yūsuf
Qānā al-ğalīl fī Lubnān. Ehden: 1994.

La Génération de la Relève. La pédagogie du civisme. Actes du 2e Séminaire organisé le 14 et 15 juin 1991 par le Bureau-Pédagogique de la Congrégation des Saints-Cœurs dans le cadre du Programme Sexennal (1988/89-1994) sur la jeunesse libanaise. Sous la direction de (Sœur) Louise-Marie Chidiac – Abdo Kahi – Antoine N(asri) Messarra. Beyrouth: Publications du Bureau Pédagogique des Saints-Cœurs, 1989. XX-457.

al-Maǧmaʿ al-iqlīmī 1736. Ḏikrā murūr 250 sana. (al-Kanīsa fi š-Šarq, 1). Ǧūnyah: 1986 (Neudruck).
Mélanges de l'Université Saint-Joseph. Tome LII (1991-1992). Beyrouth: Dar el-Machreq, 1995.
al-Kitāb al-Muqaddas. Bairūt: Dār al-Mašriq, 1991. (Altes Testament: 2031 pp. – Neues Testament 893 pp.).

ABOUZAYD, Shafiq
Lebanon Holy Land – Liban Terre Sainte – Das Heilige Land Libanon – Libano Tierra Santa – Libano Terra Santa – Loubnan Ard Moukaddasah. (ohne Jahr).

RONCAGLIA, Martiniano Pellegrino – Samir al-ḤĀDIM
Kitāb al-asrār lil-muʾminīn biṣ-ṣalīb fī istirǧāʿ al-arḍ al-muqaddasa wal-ḥafaz ʾalaiha. Bairūt: Muʾassasat Dār ar-Raiḥānī, 1991. 333 pp.

CHURCHILL, Charles
Mount Lebanon. A Ten Years Residence from 1842 to 1852. Describing the Manners, Customs, and Religion of its inhabitants...
In three volumes. Third edition. London: 1853. (Reprint 1994).

RONCAGLIA, Martiniano Pellegrino
Egypte. Histoire de l'Eglise Copte. Deuxième édition revue et augmentée (Histoire de l'Eglise en Orient. – Etudes et Matériaux). Beyrouth: Librairie Saint-Paul (B.P. 11-4459).
Tome I, 1985. XXXII-309 pp.
Tome II, 1987. XL-453 pp.
Tome III 1992.
Tome IV 1994. XXXVIII-356 pp.

Martiniano Pellegrino Roncaglia

Einige Ergänzungen zu Band 4 der »Geschichte der christlichen arabischen Literatur« von Georg Graf

I. Vorbemerkung

Der 1951 erschienene vierte Band von Grafs Literaturgeschichte behandelt Schriftsteller von der Mitte des 15. bis zum Ende des 19. Jh.s. Die folgenden Notizen beschränken sich auf die syrisch-orthodoxen (»jakobitischen«) Autoren (S. 3 bis 41). Graf weist am Anfang zu Recht darauf hin, daß bei den Westsyrern nach Mūsā ibn ʿAṭša und Ignatios Nūḥ (Ende des 15./Beginn des 16. Jh.s) eine Lücke »literarischer Unfruchtbarkeit« klaffte und erst im 18. Jh. ihre kirchliche arabische Literatur wieder auflebte. Während der ganzen Zeit gab es aber westsyrische Schriftsteller, die in syrischer Sprache schrieben.

Große Entdeckungen zur christlich-arabischen Literatur habe ich nicht zu bieten. An neuen Schriftstellern, die teilweise auch aus anderen Quellen bekannt sind, begegnen uns Kleriker des 17. und 18. Jh.s aus dem südsyrischen Raum, nämlich aus Ṣadad, Damaskus und dem Moseskloster bei Nabk. Das wird mit der kulturellen Bedeutung dieses Klosters für das ganze Gebiet wahrend des 16. bis 19. Jh.s zu tun haben,[1] aber natürlich auch damit, daß die betreffenden Handschriften im südlichen Syrien entstanden sind. Bei ihren Werken handelt es sich um religiöse Dichtungen und Predigten. Darüber hinaus finden sich weitere Personen, die Gedichte oder Predigten verfaßt haben und sich meist zeitlich und örtlich nicht näher einordnen lassen. Maphrian Basileios Šukrallāh († 1764/65) verfaßte ein arabisches Buch über die christliche Lehre. Die Betreffenden haben es meist

1 Vgl. H. Kaufhold, Notizen über das Moseskloster bei Nabk und das Juliankloster bei Qaryatain in Syrien, in: OrChr 79 (1995) 48-119.

zu höheren kirchlichen Ehren gebracht und waren Bischöfe oder Chorbischöfe. Schriftstellerische Tätigkeit war einer Karriere sicher nicht schädlich.

Da unter Leitung von P. Samir Khalil in Beirut eine arabische Bearbeitung des »Graf« in Arbeit ist (mit einer Neuauflage in deutscher Sprache ist ja nicht zu rechnen), sind die folgenden kleineren Ergänzungen und Randkorrekturen vielleicht nicht unnütz. Sie beruhen vor allem auf der Lektüre biographischer Quellen, nicht zuletzt auf Handschriftenkolophonen, und schmälern die gewaltige Leistung Grafs in keiner Weise, zumal sie sich meist auf erst jetzt zugängliche Texte stützen. In vielen Fällen lassen sich aber auch heute noch keine genaueren Angaben machen, etwa wenn es in den benutzten Handschriften nur heißt: Priester Īšūʿ (Graf S. 20), Muṭrān Markus (S. 21), ʿAbd Yašūʿ aus Amid (S. 22) und ähnlich.

Zusätzliche Informationen enthält bereits die in erster Auflage 1943 in Homs erschienene, arabisch verfaßte »Histoire des sciences et de la littérature syriaque« des syrisch-orthodoxen Patriarchen Aphram Barsaum[2], die Graf wegen der damaligen Verhältnisse offenbar noch nicht benutzen konnte. Barsaum behandelt den uns hier interessierenden Zeitraum und die oben erwähnten Schriftsteller auf den S. 445 bis 468. Da es sich jedoch um eine Geschichte der *syrischen* Literatur handelt, ist der Nutzen für die christlich-arabischen Schriftsteller begrenzt. Fast ganz auf der syrischen Übersetzung des Werkes von Barsaum[3] beruht der entsprechende Teil (S. 17 bis 28, 419ff.) der »Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur« von Rudolf Macuch, Berlin 1976 (gelegentlich ergänzt aus Albēr Abūnas Geschichte der syrischen Literatur[4], aber ohne Benutzung des »Graf«, und mit schauderhafter Transkription zahlreicher Personen- und Ortsnamen); sie wird der leichteren Zugänglichkeit wegen im folgenden ebenfalls zitiert. Von größerer Bedeutung ist der Beitrag des Patriarchen Barsaum über die syrisch-orthodoxen Bischöfe des ausgehenden 17. und des 18. Jh.s in der Zeitschrift des Patriarchats.[5]

Ich begnüge mich mit biographischen Daten. Selbstverständlich ließen sich aus den inzwischen erschienenen Katalogen weitere Handschriften für so manches Werk nachtragen.

II. Von Graf behandelte Schriftsteller

Zu S. 8 (Nr. 3):
»Moses vom Berge Libanon« kopierte nicht nur die Hs. Paris Syr. 239 (1493, im Syrer- und Johanneskloster in der Skete), sondern im Syrerkloster auch die Hss. Paris Syr. 178 (1490) und Šarfeh Syr. 1/20 (1498). Er ist bereits 1484 in der Hs. Vat. Syr. 26 für das Syrerkloster bezeugt. Argumente für die Frage, ob er – wie Graf vermutet – mit Mūsā ibn ʿAṭša al-Ḥadaṭī identisch ist, lassen sich daraus allerdings wohl nicht gewinnen. Möglich ist es, denn er könnte sich schon vor der Vertreibung der Jakobiten aus dem Libanon im Jahre 1488[6] in das Kloster zurückgezogen haben.

Zu S. 8 (Nr. 125):
Zu Ignatius Nūḥ vgl. Barsaum, Histoire 455f.; Macuch, Geschichte 17.

2 So der französische Nebentitel der im folgenden immer zitierten zweiten Auflage Aleppo 1956. Haupttitel: I. A. Barṣaum, Kitāb al-luʾluʾ al-manṭūr fī taʾrīḫ al-ʿulūm w-al-ādāb as-suryānī (mehrere Nachdrucke).

3 Ktōḇō d-bērūlē bdīrē d-ʿal mardūṭ yulp̄ōnē suryōyē ḥḏīrē. Übersetzt von Philoxenos Yūḥanōn Dōlabānī, Qāmišlī 1967.

4 Albēr Abūna, Adab al-luġat al-arāmīya, Beirut 1970.

5 Nuhba min taʾrīḫ al-abrašiyāt as-suryāniya, in: al-Maǧalla al-baṭriyarkiya 5 (1938) 72-78, 138-145, 250-255; 6 (1939) 23-31, 79-86, 130-143, 196-207, 262-271; 7 (1940) 22-34, 83-103, 125-147, 186-200; 8 (1941) 25-33 (nicht abgeschlossen). Im folgenden zitiert: al-Maǧalla, mit Band und Seite.

6 Vgl. K.S. Salibi, Maronite Historians of Mediæval Lebanon, Beirut 1959, 150f. Salibi vermutet, daß Mūsa ibn ʿAṭša ursprünglich Kopte war (ebenda 81, Fußnote 6).

Weitere Argumente dafür, daß Nūḥ die »Abhandlung über den Glauben der Syrer« verfaßt hat bei Kaufhold, Notizen über das Moseskloster, a. a. O. (Fußnote 1) 68.

Zu S. 12 (Nr. 2):
Ibrāhīm Qāšā war kein Schriftsteller, sondern wird nur als Überbringer eines Briefes von Papst Pius IV. (1559-1565) an Patriarch Niʿmatallāh erwähnt. Er trug den Bischofsnamen Johannes und war sicher nicht Bischof von al-Ḥadīṯā im heutigen Iraq, wie Graf schreibt. Dort gab es jedenfalls zu dieser Zeit keinen westsyrischen Bischof.[7]

Ibrāhīm und sein Begleiter kommen in einem langen Schreiben des Patriarchen an den Papst aus dem Jahre 1563 vor, von dem nur eine italienische Übersetzung erhalten ist. Dort fehlt leider der Ortsname: »li nostri figliuoli benedetti, chiamati Joanne temente di Dio Vescovo di [] et l'altro nostro figliuolo diletto sacerdote chiamato Abdalla«.[8] In einem späteren Schreiben an einen Kardinal nimmt der Patriarch Bezug auf seine beiden ersten Schreiben: »e mandò con dette l(ette)re nell'anno 1565 il Priore del Monasterio di S.to Giacobo fra Gioanne figlio del sacerdote Denha, homo litterato e de importanza presso la sua natione; il quale essendo gionto in Alessandria, stando nel Nilo fu disgraziatamente ingiotito dal cocodrilo. Et nel anno 1567 similmente hauendo mandato con dette l(ette)re un altro Priore del Monasterio della madonna, detto anche fra Io(anne) figlio di Marta, gionto in Constantinopoli morse di peste con suo compagno.«[9] Die Jahreszahlen sind, wie in syrischen Handschriften dieser Zeit auch sonst, um zwei herabzusetzen; die beiden Gesandtschaften fanden also 1563 (da der Bischof sich mehrere Monate in Rom aufhielt und im Hinblick auf das Datum des folgenden Briefes: wahrscheinlich 1562/63) und 1565 statt.

In einem Brief Pius' IV. vom 23. 7. 1562 an den Patriarchen werden Personen- und Bischofsname des ersten Gesandten genannt: »frater Johannes Abrahim Cassa dictus Episcopus Hattadi«.[10] In einem weiteren Brief des Papstes vom 28. 2. 1565 erscheinen ebenfalls Gesandte des Patriarchen, nämlich: »Joannes Athanasius vocatus episcopus Civitatis Attach, et monachus quidam, nomine Abdel«.[11] Wir haben in diesem späteren Schreiben die Teilnehmer der zweiten Gesandtschaft (1565) vor uns. Johannes Athanasios ist keineswegs mit dem ersten Gesandten Johannes Abraham identisch, wie Levi della Vida meinte,[12] zumal ersterer – wohl auf der Rückreise – im Nil ein schreckliches Ende fand und der Patriarch in seinem zitierten Schreiben von zwei verschiedenen Personen spricht. Der Begleiter Abdallāh bzw. Abdel könnte allerdings durchaus identisch gewesen sein. Bei dem Ortsnamen »Attach« handelt es sich zweifellos um den bekannten Bischofssitz Hattāḫā, dessen Inhaber – wie der Patriarch richtig schreibt – im dortigen Marienkloster residierte[13]. Einen Bi-

7 J. M. Fiey, Les diocèses du »Maphrianat« syrien 629-1860, in: Parole de l'Orient 8 (1977-1978), 347-378; hier: 374 f. Vgl. auch M. Le Quien, Oriens Christianus, Band 2, Paris 1740, Sp. 1581 ff.

8 I. Hāyik, ʿAlāqāt kanīsat as-suryān al-yaʿāqiba maʿa al-karsī ar-rasūlī. Beirut 1985, Documents et Appendices S. 21.

9 Documenti intorno alle relazioni delle chiese orientali con la S. Sede. Vatikanstadt 1948 (Studi e Testi 143) 51; Hayik a. a. O. 46 (mit unbedeutenden Abweichungen).

10 Teilweise abgedruckt bei Le Quien a. a. O. Sp. 1405. Vgl. auch G. Levi della Vida. Ricerche sulla formazione del piu antico fondo dei Manoscritti orientali della Bibliotheca Vaticana. Vatikanstadt 1939 (SteT 92) 194, Fußnote 4.

11 P. Dib, Une mission en orient sous le pontificat de Pie IV, in: ROC 19 (1914) 24-29, 266-277; hier: 273.

12 Ricerche a. a. O.

13 Vgl. etwa J. M. Fiey, Pour un *Oriens Christianus Novus*. Beirut 1993, 209. Daß Diözesanbischöfe der westsyrischen Kirche in einem Kloster residierten und dessen Abt waren, ist nicht ungewöhnlich.

schof Athanasios von Hattāḵā aus der Mitte des 16. Jh.s erwahnt auch Johannes Dolabani in seiner Patriarchengeschichte.[14]

Als Sitz des ersten Gesandten (1562/3), des Priors des »Monasterio di S.to Giacobo«, kommen mehrere Klöster in Betracht. In erster Linie denkt man an das Jakobskloster bei Ṣalaḥ im Ṭūr ʿAḇdīn, das Bischofssitz war. Es gab auch das Kloster Jakobs »des Lehrers« bei Edessa, das als Sitz eines Bischofs aber sonst nicht bekannt ist. Schließlich lag in der Nähe der Patriarchatsresidenz Dair az-Zaʿfarān ein weiteres Kloster »des Lehrers«[15], das nicht auszuschließen ist. Schwer zu erklären ist allerdings, daß er im Brief Pius' IV. vom 23. 7. 1562 als »Episcopus Hattadi« bezeichnet wird, was sehr nach »Hattāḵā« klingt. Entweder handelt es sich um einen schlichten Fehler, oder er war vor der Reise zunächst Bischof von Hattāḵā und wechselte dann zum Jakobskloster oder umgekehrt (der Wechsel kann kaum nach seinem Romaufenthalt stattgefunden haben, weil er vermutlich auf der Rückreise umkam). Wie immer der Ortsname »Hattadi« zu erklären ist: für die Lesung »al-Ḥadīṯā«, die Graf von älteren Autoren übernommen hat[16], gibt es keinen Grund.

Mit den genannten Quellen gar nicht zu vereinbaren ist die Darstellung von Suhail Qasha, wonach der Gesandte nach Rom Īyawannīs (= Johannes, Bischofsname) Yūḥannā, Sohn des Ibrāhīm, geheißen habe und Bischof von Hadīṯā und später von Gāzartā gewesen sei (1559-1565). In dem angeblichen Zitat eines Schreibens des Papstes an den Patriarchen wird er als »Īyawannīs Ibrāhīm, Bischof von Edessa« bezeichnet. Als Fundstelle ist offensichtlich Le Quien, Oriens Christianus, Band 2, Sp. 1405 angegeben, wo das jedoch nicht steht.[17]

Zu S. 14 (Nr. 2b, Fußnote 4)

Das »den beiden Briefen vorausgehende Stück innerhalb der fragmentarischen Dokumentensammlung« einer syrischen Handschrift des syrisch-katholischen Patriarchats stellt weder den Schluß eines fragmentarischen Schreibens des Patriarchen Niʿmatallāh dar (so der Herausgeber Yūḥannā ʿAzzō[18]) noch »einen an ihn gerichteten Brief von einem sich in Jerusalem aufhaltenden jakobitischen Bischof« (so Graf im Anschluß an Giorgio Levi della Vida[19]). Es ist vielmehr – wie schon die ausführliche Inhaltsangabe bei Levi della Vida klar zeigt – der Schluß des zweiten Briefes des Theodoros bar Wahbūn, den er von Jerusalem aus an Patriarch Michael den Großen (Ende des 12. Jh.s) schrieb. Die von ʿAzzō benutzte Handschrift beginnt auf Seite 42, Zeile 7 der (ebenfalls fragmentarischen) Ausgabe und Übersetzung von Johannes Gerber[20] und endet mit dem Schluß des Briefes[21].

14 Die Patriarchen der syrisch-orthodoxen Kirche von Antiochien [syrisch]. Glane/Losser 1990, 204.

15 A. Barsom, Histoire du couvent de S. Hanania appelé Deir-uz-Zapharan [arabisch], Dair az-Zaʿfarān 1917, 155-158.

16 Vgl. Levi della Vida, Ricerche a. a. O. 194, Fußnote 4.

17 History of Syriac Catholic Diocese of Mosul [arabisch], Bagdad 1985, 296f. (Zitat in Fußnote 55: »Zeitschrift Oriens Christianus, dritter Teil, Spalte 1405«). Fiey, Oriens Christianus Novus 192 führt für Gāzartā auf: »en 1560, Jean Abraham Qosho qui ira a Rome et deviendra catholique.«

18 Risālat al-baṭriyark Iġnāṭius Niʿmatallāh as-suryānī, in: Mašriq 31 (1933) 614; arabische Übersetzung des Briefes: 730-735.

19 Documenti a. a. O. 13f.

20 Zwei Briefe Barwahbuns, Diss. phil. Halle-Wittenberg, Halle a. S. 1911, 38-49. Bei ʿAzzō fehlt der Anfang des Briefes, bei Gerber der Schluß. Die von Gerber benutzte Handschrift bricht auf S. 733, Zeile 3 der Übersetzung von ʿAzzō ab.

21 Ausgabe und Ubersetzung des bei Gerber fehlenden Schlusses des zweiten Briefes: H. Kaufhold, Zur syrischen Kirchengeschichte des 12. Jh.s. Neue Quellen über Theodoros bar Wahbūn, in: OrChr 74 (1990) 115-145.

Sie könnte zum Fonds patriarcal (Rahmani) gehören und jetzt im Kloster Šarfeh sein. Im Katalog dieser Sammlung von Behnam Sony[22] habe ich sie jedoch nicht finden können.

Zu S. 14 (Nr. 3)
Das Schreiben des Patriarchen Ignatius David vom 1. 11. 1580 an Papst Gregor XIII. ist nochmals abgedruckt bei Hāyik, ʿAlāqāt a. a. O. (oben Fußnote 8), Documents et Appendices S. 64-70. Das lateinische Schreiben aus dem Geheimarchiv (ebenda 75-80; Levi della Vida, Ricerche a. a. O. 78-84) ist keine Übersetzung davon, sondern ein Schreiben vom 1. 1. 1580 an das Kardinalskollegium.

Patriarch David (auch Dawūdšāh) starb 1591 und trug – entgegen Graf – nicht den Beinamen »al-Maʿdanī«. Graf verwechselt ihn anscheinend mit dem Bischof Dionysios David von Maʿdan, der erst von Patriarch David die Bischofsweihe erhielt (s. Hs. Cambr. Dd 3.8[1]).

Zu S. 15 (Nr. 4):
Moses aus Qālūq dürfte mit dem bekannten »Moses von Mardin« identisch sein, vgl. H. Kaufhold, in: OrChr 70 (1986) 207f.; J. W. Wesselius, in. V. Symposium Syriacum 1988, Roma 1990 (= OrChrA 236), 28, Fußnote 21 (mit weiterer Literatur).

Zu S. 15 (Nr. 5):
Der arabische Brief der fünf Jakobiten an Papst Gregor XIII. nebst lateinischer Übersetzung aus der Hs. Vat. Arab. 48 ist jetzt vollständig herausgegeben von Hayik, ʿAlāqāt a. a. O. 147-154 und 155-159. Der zweite Name lautet dort: Diakon Nāṣir, Sohn des Manṣūr, Adal an-Nās.

Das Glaubensbekenntnis des Safar ist herausgegeben bei Hayik, ʿAlāqāt a. a. O. 160-169. Zu Safar und ʿAbd an-Nūr (Graf IV 14f.) vgl. die Kurzbiographien von S. Kuri, Monumenta Proximi-Orientis I, Roma 1989, 465 bzw. 456.

Zu S. 16 (Nr. 2):
Der Vater des Dichters ʿĪsā al-Hazār hieß vielleicht Joseph. Die Hs. Šarfeh, Fonds patr. 756 (= Sony, Catalogue Nr. 368, S. 129f.) enthält u. a. zwei Gedichte des »ʿĪsā al-Hazār« sowie zwei weitere des »ʿĪsā ibn Yūsuf« über die Gottesmutter und über Moses den Äthiopier. Ein Gedicht über diesen Patron des Mosesklosters von ʿĪsā al-Hazār ist auch sonst bezeugt (Graf IV 19), so daß er mit ʿĪsā ibn Yūsuf identisch sein könnte.

Zu S. 19 (Nr. 3b):
Der Dichter Adīb Dawūd stammt nach der Hs. Šarfeh, Fonds patr. 403 (= Sony, Catalogue Nr. 834, S. 327), fol. 53v, aus dem Dorf Klebīn (Kulaibin) bei Mardin.

Zu S. 20 (Nr. 5a):
Der Dichter und Metropolit ʿAbd al-Ǧalīl trägt in den Hss. Mingana Syr. 438 (etwa 1680)[23], Šarfeh, Fonds patr. 52 (1682; fol. 143), 129 (1718; f. 32) und 126 (19. Jh.; f. 88)[24] den Beinamen *al-Mauṣilī* »aus Mosul«. Wahrscheinlich handelt es sich um den aus Mosul stammenden Metropoliten Timotheos ʿAbd al-Ǧalīl von Amid (1654-1664), der danach als Gregorios ʿAbd al-Ǧalīl Metropolit von Jerusalem wurde (1664-1665) und 1665 nach Indien reiste, wo er 1672 starb.[25] Ein anderer Metropolit ʿAbd al-Ǧalīl aus Mosul ist mir nicht bekannt.

22 Le catalogue des manuscrits du patriarcat au couvent de Charfet – Liban. Beirut 1993 (arabisch). Die Briefe Barwahbūns erscheinen bei ihm in den Hss. Nr. 249 und 256; diese Handschriften können aber nicht diejenigen sein, die ʿAzzū benutzte.

23 A. Mingana, Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, vol. 1, Cambridge 1933, 735 (H).

24 Sony, Catalogue Charfeh Nr. 789 (S. 296), Nr. 804 (S. 311) und Nr. 847 (S. 334). Die Bibliotheksnummern beruhen hier und im folgenden auf der Vergleichstabelle von Sony, deren Richtigkeit ich nur zum Teil überprüfen konnte.

25 W. Germann, Die Kirche der Thomaschristen, Gütersloh 1877, 525ff.

Zu S. 20 (Nr. 5e):
Īšūʿ al-Ḥisnī (d.h. aus Hasankeph am Tigris) wird in den Hss. Šarfeh Fonds patr. 25, fol. 1ff., und 129, f. 28, als Mönch (Yašūʿ) bezeichnet; er ist wahrscheinlich der »Mönch Yašūʿ al-Ḥisnī ibn Mīrīǧān as-Saʾiġ«, der die Hs. Šarfeh, Fonds patr. 76, kopierte; deren letztes Stück ist ein Gedicht des »Priesters Yašūʿ« (mit ihm identisch?) aus dem Jahre 1800.[26] Er wird also um die Wende vom 17. zum 18. Jh. gelebt haben, nicht in der Mitte des 17. Jh.s, wie Mingana[27] ohne Begründung schreibt. Er kann deshalb gut mit dem Rabban Yešūʿ personengleich sein, der im Juli 1809 zum Bischof des Kreuzklosters bei Hasankeph mit dem Namen Timotheos Yešūʿ geweiht wurde.[28]

Zu S. 20 (Nr. 6).
In der Karšūnī-Handschrift Ming. Syr. 229, geschrieben um 1700, erscheint als Verfasser eines Gedichts ein ʿAbd al-Masīḥ al-Ǧazarī (d.h. aus Gāzartā), »who florished about A.D. 1650« (Mingana)[29]. Graf zählt ihn – ohne nähere Datierung – im Abschnitt über die »jakobitischen Dichter vom 15. bis 17. Jahrhundert« auf.

ʿAbd al-Masīḥ läßt sich für die Jahre 1546 und 1576 belegen. 1576 kopierte er den Anfang der arabischen Hs. Ming. Syr. 401 (A-C). Im Kolophon nennt er sich »Priester ʿAbd al-Masīḥ, bekannt als Ibn Tirkānah, aus der Stadt Ǧazīrat ibn ʿUmar« (= Gāzartā).[30] Daraus folgt über die genauere Datierung hinaus, daß der in der Hs. Ming. Syr. 229 ebenfalls als Dichter genannte »Ibn Turbānah« keine andere Person ist, wie Mingana[31] und Graf annahmen, sondern daß er mit ʿAbd al-Masīḥ identisch ist. Die arabisch geschriebene Form ist eindeutig, während in der Karšūnī-Handschrift entweder statt eines *k* der im Syrischen ganz ähnlich aussehende Buchstabe *b* dasteht oder Mingana sich entsprechend verlesen hat; es ist also ܬܪܟܢܝ »Tirkānah« (»Tarkanah«, »Turkānah«?), nicht ܬܘܪܒܢܝ »Turbānah« zu lesen. Bestätigt wird diese Lesung durch die gleichfalls 1576 geschriebene Hs. Oxford Syr. 171, deren Besteller der »Priester ʿAbd al-Masīḥ aus Gāzartā, bekannt als Ibn Tarkana (ܬܪܟܢܝ)« war.[32] 1546 kopierte der Priester Denḥō die Hs. Ming. Syr. 321 für seinen geistlichen Sohn, den Diakon ʿAbd al-Masīḥ aus Gāzartā,[33] der mit unserem Dichter personengleich sein dürfte. ʿAbd al-Masīḥ wird also in den zwanziger Jahren des 16. Jh.s geboren sein.

Zu S. 21 (oben Nr. 7c):
Mit »Bābā Gregorius« kann nur ein Papst Gregor gemeint sein. Es hat weder einen westsyrischen noch einen koptischen Patriarchen mit diesem Namen gegeben. Gemeint ist wohl Gregor XIII. (1572-1585), weil zu dessen Zeit enge Beziehungen zu den Westsyrern bestanden und die Nennung des Papstes deshalb verständlich ist. Damit läßt sich der Mönch Sarkīs zeitlich besser einordnen.

Zu S. 21 (Nr. 128/2 und 3):
Ein Bischof Athanasios von Aleppo ist im 16./17. Jh. nicht nachweisbar.[34] Die Amtsinhaber trugen in der Regel den Bischofsnamen Dionysios. Um das Jahr 1563 gab es wohl auch keinen Bi-

26 Zu den drei genannten Hss. vgl. Sony, Catalogue Charfet Nr. 800 (S. 308), Nr. 804 (S. 310) und Nr. 774 (S. 304).
27 Mingana, Catalogue, a.a.O. 962.
28 Dolabany, Catalogue of Syriac Manuscripts in Zaʿfaran Monastery, hrsg. von G.Y. Ibrahim, Aleppo 1994, Teil B, 325; Fiey, Oriens Christianus Novus 215 (1809-1820).
29 A. Mingana, Catalogue I Spalte 474.
30 Ebenda 714.
31 Ebenda 474. Wie bei ʿAbd al-Masīḥ ist nicht ersichtlich, woher die Datierung (»who florished about A.D. 1660«) stammt.
32 Katalog: R.P. Smith, Oxford 1864, 559f.
33 Mingana, Catalogue I 602. Mingana gibt das Datum »1857 of the Greeks« an, das dem Jahr 1545/6 A.D. entspricht, nicht »A.D. 1556«, wie Mingana schreibt.
34 Vgl. Fiey, Oriens Christianus Novus 160f.

schof Georg von Homs.[35] Die Angaben von Sbath, auf die Graf sich bezieht, begegnen deshalb Zweifeln.

Zu S. 22 (Nr. 12):
Zu Yūḥannā ibn al-Ġurair (nicht: al-Ğarīr) vgl. M. Rajji, Jean al-Chami al-Zorbabi ibn al-Ghorair évêque syrien de Damas, in: Mélanges E. Tisserant, Band 3, 2. Teil, Vatikanstadt 1964, 223-244; Barsaum, Histoire 461; Macuch 25; S. Khalil, in: OrChr 64 (1980) 152-155; H. Kaufhold, Notizen über das Mosesskloster 77-79.

Zu seinem Sohn Sarkīs vgl. auch Barsaum, Histoire 461; Macuch 24f.

Zu S. 22 (Nr. 12) und S. 31 (Nr. 7):
Der Bischof Gregorios Johannes von Damaskus, der Barhebraeus' »Buch der Blitze« ins Arabische übersetzte, regierte von 1752 bis 1782. Seine Übersetzung datiert also aus der Zeit vor seiner Bischofsweihe. Es handelt sich um Johannes, Sohn des ʿĪsā Šuqair, aus Ṣadad in Syrien. Er trat als Mönch in das Mosesskloster ein und kopierte viele Handschriften. Später übersetzte er noch die Chronik Michaels des Syrers ins Arabische.[36] Auf S. 31 (Nr. 7) lies: Ḥannā aṣ-Ṣadadī, d.h. »aus Ṣadad« (nicht: Ṣasadī).

Zu S. 23 (Nr. 15):
Zu Abu'l Maʿānī ʿAzīz ibn Sabṭa vgl. Barsaum, Histoire 448; Macuch 14f.

Zu S. 23 (Nr. 16):
Der Verfasser des in der Hs. Ming. Syr 496 überlieferten Lexikons ist nach dem von Mingana zitierten Ḫuttāmā »Mōr Simeon, Katholikos des Ṭūr ʿAḇdīn«.[37] Mit »Katholikos« ist der Maphrian gemeint, nicht der Patriarch des Ṭūr ʿAḇdīn, wie Mingana und ihm folgend Graf schreiben. Simeon soll nach Mingana um 1650 gestorben sein. Die Maphriane des Ṭūr ʿAḇdīn sind nur zum Teil namentlich bekannt. Ab 1650 amtierte Basileios Ḥabīb.[38] Sein sonst unbekannter Vorgänger müßte also Basileios Simeon geheißen haben. Es ist allerdings nicht erkennbar, woher Mingana das Todesdatum hat. In Wirklichkeit gemeint ist wahrscheinlich der spätere, gelehrte Maphrian Basileios Simeon (1710-1740; s. unten), der tatsächlich ein syrisch-arabisches Lexikon verfaßt hat (vgl. Graf IV 27). Barsaum hält ihn auch für den Verfasser des Lexikons der Hs. Ming. Syr. 496.[39] Bestätigt wird diese Annahme durch die Hs. Beirut, Orient. Syr. 53, die dasselbe Lexikon enthält und den Namen »Simeon, Katholikos des Ṭūr ʿAḇdīn« sowie das Datum 1728 nennt.[40]

Zu S. 23 (Nr. 17c):
Daß ʿAbd Yašūʿ von Mardin »die juristischen Werke des Barhebraeus« (also wohl den Nomokanon) ins Arabische übersetzt hat (so Graf im Anschluß an Sbath), ist wenig wahrscheinlich, da schon drei andere Übersetzungen bekannt sind.[41]

Zu S. 23 (Nr. 18):
Der Mönch und Priester Yūḥannā ʿAbd al-Masiḥ, der »spätestens im 17. Jahrh.« die syrische Kreuz-

35 Fiey ebenda 212. Der von ihm für die Zeit angegebene Athanasios Abraham war Bischof von Hama und Hardin. Vgl. auch H. Kaufhold, Notizen über das Mosesskloster 73-75.
36 Vgl. Barsaum, al-Maǧalla 7 (1940) 186-189; J.B. Chabot, Chronique de Michel le Syrien, vol. I. Paris 1899, S. XLV, Fußnote 2; Kaufhold, Notizen uber das Mosesskloster 83.
37 Mingana, Catalogue I Sp. 913.
38 Fiey, Oriens Christianus Novus 277.
39 Histoire 496, Fußnote 7. Vgl. auch Macuch, Geschichte 27.
40 Katalog von I.A. Khalifé und A. Baissari, in: MUSJ 40 (1964) 235-286; hier: 275f. Die Jahreszahl im Katalog ist sicher fehlerhaft: statt eines ʿ (= 70) ist der ähnlich aussehende Buchstabe *l* (= 30) zu lesen, also nicht 2079 A. Graec. (= 1768 A.D.), sondern 2039 (= 1728).
41 Vgl. Samir Khalil, in: OrChr 64 (1980) 153f., Fußnote 59.

auffindungslegende ins Arabische übersetzte, läßt sich wahrscheinlich fur die Zeit von 1577 bis 1625 belegen.

Ein Mönch Johannes ibn ʿAbd al-Masīḥ Yaunō aus Bēṯ Ḥudaidā (d. i. Qaraqōš) kopierte im Kloster des Mār Behnām bei Mosul verschiedene syrische Handschriften: die Vorlage eines Teils des Hs. Ming. Syr. 612 (Oktober 1577), die Hss. Vat. Syr. 121 (1578), Mār Behnām 5 (1585)[42] sowie Qaraqōš 57 (1588)[43] und 76 (1600)[44]. Aus der Hs. Qaraqōš 60 ergibt sich, daß seine Mutter Sarah hieß.[45] In der Handschrift Qaraqōš 76, die teils im genannten Kloster, teils im Kloster Mar Matta geschrieben wurde, wird er als Metropolit bezeichnet. In der Tat war er 1596 Metropolit des Klosters Mār Behnām geworden, und zwar als Īyawannīs (= Bischofsname) Johannes. Er starb 1625.[46] Einen direkten Beleg dafür, daß dieser Johannes die Kreuzauffindungslegende übersetzte, habe ich nicht. Es ist angesichts der zeitlichen Übereinstimmung und seiner Aktivitäten aber wahrscheinlich, zumal ganz allgemein die Zahl der Schreiber und Schriftsteller überschaubar ist und bei solchen Kongruenzen nach meiner Erfahrung meist Identität anzunehmen ist.

Zu S. 23 (Nr. 129):
Zu Basileios Simeon vgl. Barsaum, Histoire 462 f.; Macuch, Geschichte 26 f.

Zu S. 28 (Nr. 4):
Der »Mönch Bišāra aus Aleppo, der im J. 1732/3 im Kloster Zaʿfarān eine Sammlung von 125 Heiligenleben anlegte«, nämlich die 1733 beendete Hs. Jerusalem, Markuskloster 199, gibt im Kolophon seinen Namen vollständiger an. Es ist der »Mönch Bišāra aus Aleppo, Sohn des Chorbischofs Niʿma«.[47] 1731 hatte er in Dair az-Zaʿfarān bereits die Hs. Aleppo 3 kopiert[48], 1734 folgte dort ein Teil der Hs. Scharfeh 3/36. 1735 schrieb er einen Psalter[49]. 1737 erscheint er als Schreiber der Hs. Scharfeh Syr. 2/21, einem Evangeliar, und zwar schon als Metropolit Dionysios Bišāra von Aleppo; der Familienname lautet Ǧazarǧī.[50] Er war vorher zu den syrischen Katholiken übergetreten und vom Metropoliten Niʿma Qudsī geweiht worden.[51] Sein Bruder Diakon Georg, auf den unten noch zurückzukommen ist, bezeichnet ihn 1737 in der Hs. Scharfeh Syr. 3/16, die er im syrisch-katholi-

42 Catalogue of the Syriac Manuscripts in Iraq, hrsg. von der Syrischen Akademie Bagdad, Band 1, Bagdad 1977, 153, Nr. 5 (arabisch).
43 Sony, Catalogue of Karakosh Manuscripts, Bagdad 1988, 92 f. (arabisch). S. auch Catalogue Iraq I 131 f. (Nr. 21).
44 Sony. Catalogue Karakosh 32 f.
45 Sony ebenda 94.
46 J. M. Fiey, in: Parole de l'Orient 8 (1977/78) 373; Barsaum, Histoire 494 Nr. 337 (1576-1625).
47 F. Y. Dolabany, Catalogue of Syriac Manuscripts in St. Mark's Monastery, hrsg. von G. Y. Ibrahim, Aleppo 1994 [im Folgenden: Dolabany, Catalogue I], 404. In der Beschreibung von A. Baumstark, OrChr (als Nr. 38*) fehlt der Vatersname.
48 Kein Katalog, eigene Einsicht.
49 Antiquariatskatalog 578 (1991) der Firma Brill, Leiden, Nr. 1038: »The colophon states that the copying of this Psalter was finished by Rabban Basara son of Huri Niʿma al-Suryani, at Aleppo, on the last day of February of the year 1046 (1735 A.D.).« Nochmals angeboten in den Katalogen 592 (1993), Nr. 195, und 601 (1995), Nr. 224.
50 I. Armaleh, Catalogue des manuscrits de Charfet, Jounieh 1936, 77 f. [arabisch]. Die Jahresangabe 1735 von L. Delaporte, Rapport sur une mission scientifique à Charfet, Nouvelles Archives des missions scientifiques et littéraires, tome 17,2 (1908) 27 (Nr. 15), dürfte nicht zutreffen. Nach Armaleh a. a. O. wurde er 1735 Metropolit und nahm 1736 an der maronitischen Synode im Kloster al-Luwaiza teil.
51 Biographie bei Ph. de Tarrāzī, as-Salāsil aṭ-ṭaʾrīḫīya fī asāqifa al-abrašiyāt as-suryān, Beirut 1910. 210-212; I. Ḥayik, Taʾrīḫ dair Mār Afrām, Beirut 1984, 50-52. Vgl. auch Fiey, Oriens Christianus Novus 161.

schen Kloster des Mar Ephraem schrieb, ebenfalls als Metropoliten von Aleppo.[52] 1743 hielt Bišāra sich in Rom auf und kopierte dort die Hs. Borg Syr. 46.[53] Die Hs. Vat. Syr. 462 hatte er dorthin mitgenommen.[54] Dort findet sich noch der Zusatz »Sohn des *aṭ-Ṭanbūrgī*«. Er starb 1759 im genannten Ephraem-Kloster.

Zu S. 28f. (Nr. 131):
Ignatios Šukrallāh verfaßte auch ein Gedicht über die Karwoche, s. Hs. Šarfeh, Fonds patr. 126, fol. 124-129 (= Sony, Catalogue Nr. 847, S. 334).

Zu S. 29 (Nr. 2):
Bei »Thomas von Damaskus« handelt es sich um den 1730 geweihten »allgemeinen« Bischof Johannes Thomas, Sohn des Denḥō, aus Amid, der ab 1737 als Bischof von Damaskus den Namen Gregorios Thomas trug und 1752 starb. Er darf nicht mit dem gleichnamigen Metropoliten Gregorios Thomas von Jerusalem (1737-1747) verwechselt werden.[55]

Zu S. 29 (Nr. 3):
Der Ḫūrī Ǧirǧis (Georg) ibn Niʿma(tallāh), der 1752 den Bericht über eine Reise nach Malabar verfaßte, ist uns gerade schon als Bruder des unierten Metropoliten Dionysios Bišāra begegnet. 1737 schrieb er im syrisch-katholischen Kloster des Mār Ephraem die Hs. Šarfeh Syr. 3/16, war also damals offenbar auch uniert. Teils in Aleppo, teils im Ephraemskloster kopierte er die Hs. Šarfeh Syr. 1/18; er beendete sie ebenfalls 1737 und gibt im Kolophon seinen Namen wie folgt an: Gīwargīs, Sohn des Chorbischofs Niʿma, Sohn des Ṭanbūrǧī (ܛܢܒܘܪܓܝ). Der Großvater war uns bei seinem Bruder Bišāra in der Hs. Vat. Syr. 462 schon begegnet. 1739 war Georg – anders als sein Bruder – offenbar wieder zur syrisch-orthodoxen Kirche zurückgekehrt, was in dieser Zeit nicht auffällig ist; Wechsel kamen häufig vor, und die Konfessionsgrenze ging auch sonst durch Familien. In der Hs. Šarfeh 6/33, beendet am 25. März dieses Jahres, erwähnt er im Kolophon nur orthodoxe Amtsträger, nämlich den Patriarchen Ignatios Šukrallāh, den Maphrian Basileios Lazaros, den Metropoliten Gregorios Thomas von Jerusalem und den Metropoliten Dioskoros von Aleppo; letzteren nennt er allerdings nur »Hüter der Kirche der Jungfrau Maria«, ohne Ortsangabe, vielleicht mit Rücksicht auf seinen eigenen Bruder, den unierten Inhaber des Sitzes von Aleppo. Er ist noch Diakon und gibt wieder den Namen Ṭanbūrǧī an. 1743 kopierte er als Priester die Hs. Berlin Syr. 221. 1749 reiste er, inzwischen Chorbischof, mit dem Maphrian Šukrallāh und anderen nach Indien. Wilhelm Germann berichtet, daß Šukrallāh in Begleitung des »Chorepiscopus Georg Nameteulla« (d. h. Niʿmatallāh) war. Es heißt dann weiter: »Georg war ein großer, hagerer Mann von etwa 34 bis 35 Jahren, höflich, verschlagen und witzig. Er sprach Portugiesisch recht gut, verstand Lateinisch und auch Aethiopisch, da er sich drei Jahre in Abessinien aufgehalten hatte ... Sein Geburtsort war Aleppo, Arabisch war seine Muttersprache. Er war verheiratet und war nach Malabar nur in Handelsgeschäften gekommen, die ihn viel mehr beschäftigten als sein Amt.«[56] Er müßte also etwa 1715 geboren sein, was stimmen kann, weil er 1740 ja noch Diakon war. Er war damit wesentlich jünger als sein Bruder Bišāra, der 1737 schon Bischof wurde. Der Umstand, daß Georg verheiratet war, würde erklären, weshalb von einer weiteren kirchlichen Karriere nichts bekannt ist.

Zu S. 29 (Nr. 132):
Graf gibt für ʿAbd an-Nūr al-Amīdī nur das Todesjahr 1755 an. Erstmals ist er in der Hs. Damaskus

52 Armalet. Catalogue Charfet 58.
53 A. Scher, Notices sur les manuscrits syriaques du Musée Borgia aujourd'hui à la Bibliothèque Vaticane, in: Journal Asiatique, 10. série, vol. 3 (1909) 261.
54 A. van Lantschoot, Inventaire des manuscrits syriaques, Vatikanstadt 1965 (= Studi e Testi 243) 3.
55 Kaufhold, Notizen über das Moseskloster 81, Fußnote 166.
56 W. Germann, Die Kirche der Thomaschristen, Gütersloh 1877, 570, 572.

Orth. 7/9 bezeugt, die er 1700 in Paris geschrieben hat[57]; nach Barsaum, Histoire 465 (Macuch 27), soll er im gleichen Jahr zum Priester geweiht worden sein. 1724 war er im Jakobskloster bei Mardin (s. Sauget, in: OCP 51 [1985] 312), 1729 im nahegelegenen Marienkloster (Vat. Syr. 526).

Zu S. 31 (Nr. 6):
Es gibt keinen Grund für die Annahme, daß der gerade Genannte mit Niqūla ʿAbdannūr identisch ist.[58] Der Name Niqūla (ʿAbdannūr wird hier Name des Vaters oder eines Vorfahren sein) spricht jedenfalls entschieden gegen eine Identifikation. Der Name Nikolaos ist bei den Syrern sehr selten. 1579 reiste der Bruder des Patriarchen David (Dawūdšāh) mit seinem Sohn Niqūlā nach Rom. Er kann kaum der Gemeinte sein, zumal die Schrift gegen die Protestanten einer späteren Zeit angehören wird.

Zu S. 34 (Nr. 4):
Der Bischof Rizqallāh von Mosul, der eine Sammlung arabischer Predigten hinterließ, ist der Metropolit Kyrillos Rizqallāh, Sohn des Chorbischofs Mattā, Sohn des Priesters Rizqallāh as-Sāʿūr, geboren 1699 in Mosul. Er wurde 1749 »allgemeiner« Bischof und 1760 Metropolit von Mosul und von Mar Mattā. 1772 starb er an der Pest.[59]

Zu S. 34 (Nr. 5c):
»Ḥannā ibn al-Maqdisī Ilyās ibn aṣ-Ṣaʿīdī aus Aleppo verfaßte um das Jahr 1714 eine kurze Geschichte der jakobitischen Kirche in Aleppo«. Er erscheint bereits 1707 in der Hs. Šarfeh Arab. 1/1 als Leser. 1714 kopiert er die Hss. Šarfeh Arab. 2/12 und Šarfeh Syr. 4/6 (karšūnī). In letzterer nennt er sich: Diakon Ḥannā, Sohn des Maqdisī (= Jerusalempilgers) Ilyās, Sohn des Diakons Ḥannā aṣ-Ṣaʿīdī«.

Entgegen der Annahme Grafs ist er nicht mit dem Ḫūrī Yūḥannā ibn al-Maqdisī al-Manṣūr identisch, der 1711/2 einen Fest- und Fastenkalender redigierte. Das ergibt sich schon daraus, daß dieser damals bereits Chorbischof war, jener 1714 noch Diakon. Außerdem stammte der Chorbischof aus Homs; er stiftete 1710 für die Kirche des Gürtels der Muttergottes in dieser Stadt ein Begräbnisrituale.[60] Barsaum berichtet, daß ihn der Metropolit Dionysios Šukrallāh von Aleppo (ab 1720 Patriarch) mit der Bearbeitung des Kalenders betraut habe, und bezeichnet ihn als »Chorbischof und Ökonom Yūḥannā ibn al-Maqdisī Manṣūr aus Homs (1698-1718?)«.[61]

Zu S. 34 (Nr. 5d):
Der Mönch Aiyūb (= Hiob) in Dair az-Zaʿfarān, der um 1717 eine Geschichte dieses Klosters schrieb, ist der spätere Metropolit Gregorios Hiob von Ḥisn Manṣūr.

Nach den Hss. Mardin Orth. 155 und Ming. Syr. 480[62] ist er für 1711 bzw. 1713 für Dair az-Zaʿfarān bezeugt. 1714 schreibt er dort die Hs. Šarfeh Syr. 18/3 und nennt sich darin Mönch und Priester Hiob, Sohn des Baġdasar (d.h. Balthasar), aus Amid. Die Form des Vatersnamens deutet auf armenische Herkunft, was in diesem Gebiet durchaus möglich ist. 1716 erscheint er in der Hs. Ḥarpūṭ 32

57 Auch Barsaum, Histoire 495, Nr. 275 gibt den Zeitraum 1700 bis 1755 an.
58 In den Hss. Šarfeh Nr. 563 und S 19 (= Sony, Catalogue Nr. 336, S. 120, und Nr. 407, S. 159) soll dieser den Beinamen al-Adanī »aus Adana« tragen. Die bei Graf mitgeteilten anderen Lesungen sind im Arabischen ähnlich. Allerdings schreibt Sony im Index S. 394: al-Āmīdī.
59 Barsaum, al-Maǧalla 7 (1940) 135f.
60 Communiqué partriarcal sur la découverte de la ceinture de la Sainte Vierge Marie dans l'église de Homs, o.O. o.J., 21 (»père Jean fils du Makdessi Mansour de Homs«). Englische Übersetzung: Excerpts from a Patriarchal Statement on the Girdle of Our Lady Virgin Mary in the Church of Homs, 1967, 21 (»Khoury Yohanna Mansour the native of Homs«).
61 al-Maǧalla 6 (1939) 131.
62 Mingana. Catalogue I Sp. 881.

erstmals als Metropolit von Ḥisn Manṣūr.[63] Die Geschichte des Safran-Klosters dürfte er also vor 1717 verfaßt haben. Seine Diözese umfaßte auch das Kloster des Mar Abḥay bei Gargar. Sein Bischofsname Gregorios ergibt sich z.B. aus den Hss. Mardin Orth. 361 (1728) oder Vat. Syr. 526 (1729). Eine kurze Biographie verdanken wir A. Barsaum.[64] Danach ist er in Diyarbakir (Amid), nach anderen in Ḥisn Mansūr geboren. (Sein eigener Kolophon in der Hs. Šarfeh Syr. 18/3 spricht für Amid.) Nach der Zeit als Mönch in Dair az-Zaʿfarān weihte ihn Patriarch Isaak im Dezember 1714 zum Metropoliten des Klosters Mar Abḥai. Er lebte bis 1740 und wurde in der Kirche der hll. Petrus und Paulus in Ḥisn Manṣūr begraben.

Zu S. 34 (Nr. 5f):
Bei dem Metropoliten Ṣalībā von Qilliṭ, der um 1715 eine kirchliche Geschichte des Ṭūr ʿAbdīn schrieb und 32 Homilien hinterließ, handelt es sich um Isaak Ṣalībā. Nach der Biographie von A. Barsaum soll er Mönch in Mār Mattā gewesen sein und wurde 1697 zum letzten Metropoliten des Klosters des Mār Āḇay bei Qilliṭ im Gebiet von Ṣaurō (heute türkisch Savur) im Ṭūr ʿAḇdīn geweiht. Er starb 1730.[65]

Zu S. 34 (Nr. 5h):
Der Metropolit ʿĪsā von Mosul, der Biograph der Patriarchen Georg II. und Isaak, ist durch eine kurze Lebensbeschreibung von Barsaum ebenfalls näher bekannt. Er wurde als ʿĪsā, Sohn des Isaak und der Maria, um 1689 in Mosul geboren, wurde 1709 Mönch in Dair az-Zaʿfarān und 1718 unter dem Namen Timotheos ʿĪsā Metropolit des Klosters und von Mardin. Von 1737 bis 1739 war er Abt von Mār Mattā und kehrte dann nach Dair az-Zaʿfarān zurück. 1743 starb er in Aleppo. Er übersetzte acht Ḥussayāt aus dem Syrischen ins Arabische, verfaßte Zaǧalliyāt und 1730 die genannten Biographien. Außerdem kopierte er mehrere Handschriften.[66]

Zu S. 36 (Nr. 4):
Der Arzt und Diakon ʿAbd al-Wahīd war ein eifriger Kopist[67] und Schriftsteller. Nähere Angaben aufgrund der Handschriften der Mingana Collection finden sich in der Literaturgeschichte von Macuch.[68] Ergänzend ist zu vermerken, daß er erstmals 1819 als Diakon in einem Eigentümervermerk der Hs. Berlin Syr. 203 erscheint, zuletzt 1859 in den Hss. Berlin Syr. 177 und Ming. Syr. 177 (B). Er wird also Ende des 18. Jh.s geboren sein. In der Hs. Berlin Syr. 245 nennt er sich ʿAbd al-Wahīd ibn Ḫidr ibn FRHWD.

Zu S. 36 (Nr. 6):
Bischof Stephan von Gāzartā war von 1840-1848 unter dem Namen Johannes Stephan Metropolit von Syrien (Damaskus, Moseskloster, Homs) gewesen und hatte sich ab 1849 unter dem Namen Athanasios Stephan in Indien aufgehalten. Etwa 1852 kehrte er in seine Heimatstadt Gāzartā zurück und starb dort 1869.[69]

63 F.Y. Dolabany, Catalogue of Syriac Manuscripts in Syrian Churches and Monasteries, hrsg. von G.Y. Ibrahim, Aleppo 1994. 71.
64 Barsaum, al-Maǧalla 6 (1939) 179. Vgl. auch A. Günel, Türk Süryaniler Tarihi, Diyarbakir 1970, 179.
65 Barsaum, al-Maǧalla 5 (1938) 138f. Vgl. auch J.M. Fiey, Diocèses et evêques syriaques du Ṭūr ʿAḇdīn après le XII^{e} siècle, in: Parole de l'Orient 10 (1981/82) 283f.
66 Barsaum, al-Maǧalla 6 (1939) 8-82. Vgl. auch A. Barsaum, Histoire du couvent de S. Hanania, a.a.O. (oben Fußnote 15), 86, 122.
67 Handschriften von ihm befinden sich in der Staatsbibliothek in Berlin und in der Mingana Collection in Birmingham.
68 421.
69 C. Malancharuvil, the Syro-Malankara Church, Ernakulam 1974, 55f.; Kaufhold, Notizen über das Moseskloster 90.

Zu S. 45:
Der von Graf nur erwähnte Patriarch Ignatios Simeon (1639-1660) verfaßte einen arabischen Brief an Papst Urban VIII. (1623-1644).[70]

III. Von Graf nicht behandelte Schriftsteller

Spätestens im 17. Jh. muß der Chorbischof Joseph aus Ṣadad gelebt haben. Er verfaßte nicht nur einzelne Gedichte (vgl. Hs. Šarfeh, Fonds patr. 540, fol. 10ff. [= Sony, Catalogue Nr. 404, S. 157]), sondern schuf eine ganze Sammlung mit religiösen Gedichten: Hs. Šarfeh, Fonds patr. 539, fol. 19-37 (= Sony Nr. 331, S. 119: *Dıwān*). Vielleicht ist sie identisch mit seinem »Buch des Aufgangs (der Sonne)« (*Kıtāb aš-šurūq*) in der 1680 entstandenen Hs. Šarfeh, Fonds patr. 756, fol. 1ff. (= Sony 368, S. 129). Ich kann den Verfasser sonst nicht belegen.

Der Chorbischof Ṣalība aus Damaskus (*Ḥūrī Ṣalība/Ṣalībī ad-Dımašqī* oder *aš-Šāmī*) ist der Verfasser von Gedichten in den Hss. Ming. Syr. 251, Ming. Arab. 112, Šarfeh, Fonds patr. 756, fol. 34-38 (= Sony, Catalogue 368, S. 130), 516, f. 109-111 (geschrieben 1728 oder früher; = Sony Nr. 669, S. 237), ?, f. 163 (= Sony 672, S. 240) und 5, f. 191 (= Sony Nr. 836, s. 329). Er müßte also in der ersten Hälfte des 18. Jh.s oder früher gelebt haben. Eine Identifizierung mit dem Diakon Ṣalībī aus Damaskus, dem Schreiber der Hs. Paris Syr. 205 (1605) ist aber fraglich.

Als Dichter betätigte sich auch der »Chorbischof und spätere Bischof Mūsā aus Ṣadad, s. die Hss. Šarfeh, Fonds patr. 129 (1759 oder früher; f. 13-17, = Sony Nr. 804, S. 310), 193 (19. Jh.; f. 53ff., = Sony Nr. 408, S. 160), 126 (19. Jh.; f. 150-173, 180-185, = Sony 847, S. 335; u.a. über Moses den Äthiopier und Julian) 25 (Datum?; fol. 63, = Sony, Catalogue Nr. 800, S. 308). Es handelt sich wohl um den Chorbischof Mūsā in Ṣadad, der 1752 ein in der dortigen Michaelskirche aufbewahrtes Synaxar kopierte und in der Hs. Berlin Syr. 148 für 1757 in Ṣadad bezeugt ist. Er wurde 1771 Bischof des Mosesklosters bei Nabk und starb etwa 1773.[71] Da er vorher Chorbischof war und nur Bischof, nicht Metropolit wurde, war er mit Sicherheit verwitweter Priester. Er wurde offenbar in vorgerücktem Alter zum Bischof geweiht, was zu der kurzen Regierungszeit paßt.

Der nächste Bischof des Mosesklosters, Klemens Ibrāhīm (Abraham), ist ebenfalls als Dichter hervorgetreten. In der Hs. Šarfeh, Fonds patr. 545 (= Sony, Catalogue Nr. 370, S. 131) werden Gedichte eines Bischofs Ibrāhīm sowie von weiteren Personen aus Ṣadad überliefert. Gedichte in der Hs. Šarfeh, Fonds patr. 540 (= Sony Nr. 404, S. 157) stammen von dem »Bischof Ibrāhīm, dem ›Diener‹ des Klosters des Mār Moses des Äthiopiers«; die angegebene Jahreszahl 1760 zeigt, daß es der oben Genannte ist. Er war spätestens 1774 »allgemeiner» Bischof und ab 1774 Bischof des Klosters. Später war er auch für das Markuskloster in Jerusalem zuständig. Er starb nach 1796. Barsaum bezeichnet ihn als »Bischof Abraham Yāzāğī aus Ṣadad, Schüler des Bischofs Dioskoros Sarūḫān [vom Moseskloster]« und als Verfasser einer 1769 in Aleppo entstandenen Qaṣīda.[72]

Die 1805 oder früher entstandene Hs. Aleppo Orth. 88 (karšūnī) enthält ein von dem Metropoliten Gregorios ʿAbdallāh Šidyāq von Damaskus stammendes »Buch der Predigten« (*Kitāb al-Mawāʿiẓ*). Es dürfte sich um den Metropoliten Gregorios ʿAbdallāh handeln, der für 1785 in der Hs. Jerusalem 128 als syrisch-orthodoxer Bischof von Damaskus bezeugt ist.[73] 1762 hatte er als ʿAbdallāh, Sohn des Šidyāq, aus Aleppo, Mönch des Mosesklosters, der Muttergotteskirche in Homs ein Begräbnisrituale geschenkt.[74] Im Moseskloster kopierte er von 1760 bis 1764 als »Priestermönch ʿAbdallāh ibn Ḥannā Sidyāq« mehrere Handschriften; 1777 wurde er als Dionysios ʿAbdallāh »all-

70 Herausgegeben bei Hayik, ʿAlāqāt a.a.O. 240f.
71 Kaufhold, Notizen über das Moseskloster 84.
72 Barsaum, al-Maǧalla 6 (1939) 139; Kaufhold, Notizen über das Moseskloster 84f.
73 Dolabany, Catalogue I 287.
74 Communiqué patriarcal sur la découverte bzw. Excerpts from a Patriarcal Statement a.a.O. (oben Fußnote 60) jeweils 21.

gemeiner« Metropolit und 1777 Metropolit von Aleppo,[75] bevor er offenbar 1785 nach Damaskus wechselte.[76]

Basileios Šukrallāh, Sohn des Diakons Moses, al-Qasabǧī aus Aleppo wurde 1748 zum Maphrian für Malabar ernannt und reiste auch dorthin (s. Graf IV 29 und oben zu S. 29, Nr. 3). Er starb 1764/65 und wurde in Kandanat/Indien begraben.[77] Er verfaßte nach Barsaum, Histoire 465, ein arabisches Buch über die christliche Lehre (wohl Hs. Damaskus Orth. 4/50).

Die Predigten des letzten, 1859 abgesetzten Maphrians, des Basileios Behnām aus Mosul sind in der Hs. Damaskus Orth. 3/12 überliefert. Er war vorher unter dem Namen Gregorios Behnām Metropolit in Dair az-Zaʿfarān (1845-1846) und Mosul gewesen.

Briefe verfaßten auch Patriarch Šukrallāh, der Metropolit Gregorios Georg von Jerusalem und Dionysios Michael Ǧarweh von Aleppo (der spätere syrisch-katholische Patriarch), alle 18. Jh. (Hs. Damaskus Orth. 9/21) sowie Patriarch Petros IV. (1872-1894) (Hs. Damaskus Orth. 5/12).

Neben den Genannten erscheinen in Handschriften des Fonds patriarcal in Šarfeh einige weitere Personen, die Gedichte verfaßt haben, aber sonst nicht faßbar sind. Es handelt sich um folgende:

Hs. 545 (geschrieben 1855/56; = Sony Nr. 370): Yūsuf ibn al Birr; Priester ʿAbdallāh al-Ǧaraḥī (vielleicht identisch mit dem »Ǧarīḥ muta'allim« der Hs. 756, fol. 29 [= Sony 368, S. 130]).

Hs. 129 (= Sony Nr. 804): Šaiʾallāh; ʿAbd al-Masīḥ (vgl. Graf IV 4 ?), Priester Mīrīǧān, Wahba ibn Šaddād aus Gāzartā.

Hs. 126 (geschrieben im 19. Jh.; = Sony 847): Matās, Ḥannā (vgl. Graf IV 19), Faraǧallāh, Abū Simʿān, Ǧirǧis (identisch mit dem Abū Ǧirǧis der Hs. 756, f. 8 [= Sony Nr. 368, S. 129] ?), Sulaimān ʿArīḍa, Niʿma ʿArīḍa.

Hubert Kaufhold

»I[um] Symposium Syro-Arabicum« in Kaslīk/Libanon (12.-16. 9. 1995)

Die Reihe der internationalen syrologischen Kongresse begann mit dem im Oktober 1971 auf Veranlassung von Werner Strothmann von der Göttinger Akademie der Wissenschaften in Reinhausen bei Göttingen veranstalteten Symposium »Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet«. Ihm folgte im Oktober 1972 die erste offiziell als »Symposium Syriacum« bezeichnete Tagung im Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom. Seitdem werden diese Symposien im Abstand von vier Jahren abgehalten. Auf dem zweiten »Symposium Syriacum« in Chantilly 1976 gab Samir Khalil den Anstoß für die Internationalen Kongresse für christlich-arabische Studien, die seit 1980 (Goslar) im Anschluß an das jeweilige Symposium Syriacum veranstaltet werden. Weil diese Kongresse alle in Europa stattfanden und für viele nichteuropäische Fachleute eine Teilnahme – insbesondere aus finanziellen Gründen – unmöglich war, haben sich inzwischen Parallelveranstaltungen ergeben. So tagen seit 1987 in Kottayam (Kerala) auf Initiative von Jacob Thekeparampil im Abstand von zwei Jahren die International Syriac Conferences. 1995 fand in Amerika bereits das zweite dortige »Syriac Symposium« statt, und zwar in der Katholischen Universität in Washington. Um den wissenschaftlichen Austausch mit den im Vorderen Orient lebenden Syrologen und Arabisten zu erleich-

75 Kaufhold, Notizen über das Moseskloster 82.

76 In der Hs. Jerusalem 128 ist 1785 für Damaskus »Gregorios ʿAbdallāh« angegeben, für Aleppo »Dionysios N.N.«, es gab dort also keinen Bischof. Nach Fiey, Oriens Christianus Novus 160 residiert Dionysios ʿAbdallāh in Aleppo tatsächlich nur bis 1785. Ein Wechsel nach Damaskus ist gut möglich, weil der dortige Bischof Gregorios Niʿmatallāh (1782-1812) wohl 1782 katholisch geworden war (s. Kaufhold, Notizen über das Moseskloster 83).

77 Barsaum, al-Maǧalla 7 (1939) 83-103, 125-134; Germann, Die Kirche der Thomaschristen 570ff.: Macuch 27.

tern, regte Samir Khalil an, auch dort regelmäßig Kongresse stattfinden zu lassen. Das erste, von der Université Saint Esprit in Kaslīk (Libanon) organisierte »Symposium Syro-Arabicum» fand vom 12.-16. September 1995 in den Räumen der Universität etwa 20 km nördlich von Beirut statt. Neben Teilnehmern aus Europa, Australien und Amerika nahm eine Reihe von Fachleuten aus orientalischen Landern teil, vor allem aus dem Libanon, aber auch aus Ägypten, dem Irak und aus Syrien. Neben den etwa 60 offiziellen Teilnehmern fanden sich zu vielen Vorträgen weitere einheimische Interessenten ein. Die beiden ersten Tage waren syrologischen, die beiden letzten christlich-arabischen Themen gewidmet. Die Vorträge werden im nächsten Band der Zeitschrift »Parole de l'Orient« erscheinen.

Ein Ausflug führte die Teilnehmer zu wichtigen historischen Stätten und Sehenswürdigkeiten, u. a. dem Kloster Quzḥaiyā, nach Ehden, zu den Zedern, nach Haṣrūn, Dīmān und Balamand. Daneben wurden an einem Abend religiöse Musik in syrischer und arabischer Sprache sowie libanesische Musik dargeboten. Nach Abschluß des Kongresses fand auf Einladung von Frau Professor Dr. Angelika Neuwirth, der Direktorin des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Beirut, das etwa ein Jahr vorher seine normale Arbeit wieder hatte aufnehmen können, in den Institutsräumen ein Empfang statt; für die meisten Anwesenden war es das letzte Beisammensein mit P. Fiey, der wenige Wochen später, am 10. November 1995, in Beirut plötzlich verstarb.

Auf der abschließenden Sitzung des Kongresses tauschte man wissenschaftliche Neuigkeiten aus. U. a. berichtete Samir Khalil über den Stand der Mikroverfilmung christlicher Handschriften im Libanon (verfilmt sind die Hss. der Bibliothèque orientale in Beirut, von Ḥarīṣā und teilweise Balamand), über die Katalogisierung von Handschriftensammlungen der griechisch-orthodoxen Kirche (fünf Kataloge liegen bereits vor), über weitere geplante Kataloge libanesischer Handschriften (einer über die Sammlung von Bkerke soll bald erscheinen), über die Katalogisierung christlich-arabischer Handschriften in St.-Petersburg, über die arabische Bearbeitung von Georg Grafs »Geschichte der christlichen arabischen Literatur« (bearbeitet werden die Bände 2 bis 4, zusätzlich wird die nichtreligiöse Literatur bis zum 17. Jh. berücksichtigt, wie bei Graf geordnet nach Kirchen), über den Fortgang der Reihe »Patrimoine arabe chrétien« (Ende 1995 wurde Band 12 und 13, der Nomokanon des Gabriel ibn Turaik, ausgeliefert), über Gruppen in Italien und Ägypten, die sich christlich-arabischer Literatur widmen sowie über die Vorhaben, die Werke von Makarios ibn az-Za'īm und von Stephan ad-Duwaihī herauszugeben. Ugo Zanetti trug seinen Plan einer »Bibliotheca Hagiographica Syriaca« vor.

Das nächste »Symposium Syro-Arabicum» sollte, um Überschneidungen mit den europäischen und amerikanischen Syrologenkongressen zu vermeiden, bereits 1997 stattfinden, dann – ebenso wie diese Parallelveranstaltungen – alle vier Jahre. Inzwischen ist es für 1998 geplant. Der kommende Kongreß wird von der Université St. Joseph in Beirut ausgerichtet.

Erfreulich ist, daß nach dem langen Bürgerkrieg wieder internationale Tagungen im Libanon stattfinden können und daß man sich auch wieder gefahrlos und fast ungehindert im Land bewegen kann. Das zeigte sich schon beim »Symposium International sur le Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium«, das vom 24. bis 29. April 1995 unter großer Beteiligung aus vielen Ländern ebenfalls in Kaslīk stattfand. Beide Kongresse wurden mustergültig von der Université Saint Esprit, die vom Libanesischen Maronitischen Orden (OLM) getragen wird, vorbereitet und durchgeführt, wobei besonders der frühere Rektor P. Elie Khalifé-Hachem und der akademische Sekretär P. Antoine al-Ahmar hervorzuheben sind.

Hubert Kaufhold

Studienwoche über den Kaukasus in Spoleto

Am 20.-26. April 1995 hat das berühmte *Centro italiano di Studi sul'alto Medioevo di Spoleto* seine dreiundvierzigste Studienwoche dem Kaukasus gewidmet. Das Thema lautet: *Il Caucaso: Cerniera fra culture dal mediterraneo alle Persia (secoli IV-XI)*. Man wird sich nicht täuschen, wenn man in dieser ausgezeichnet gestalteten Arbeitswoche das Gefühl unterstreichen wird, wie sehr der Kaukasus dem Westen grundsätzlich und geschichtlich verbunden ist. Um dreißig Referate wurden gehalten, mit dem Vorteil, daß nicht zwei Reihen parallel nebeneinander herliefen. Jeder war somit glücklicherweise imstande, die Vorträge aller anderen zu verfolgen, was in einer vollständigen Woche durchaus möglich war. Da die Vorträge regelmäßig publiziert werden sollen, braucht man hier nicht alles wiederzugeben. Von besonderem Interesse für den christlichen Orient waren die erste Beschreibung der neu gefundenen etwa 140 georgischen Handschriften vom Sinai durch Z. Aleksidze, ferner eine Vermutung hinsichtlich einer möglichen frühen christlichen Mission durch die Manichäer in Georgien, dank der Vermittlung der udisch überlieferten aghouanischen religiösen Termini durch B. Outtier, weiterhin eine scharfe Analyse der gegenübergestellten Traktate von Uxtanes und Arsen durch J.-P. Mahé. Über die breitere Geschichte des 4. bis 9. Jh.s sprachen zusammen in einem Duo N. Garsoïan und B. Martin-Hisard. R. W. Thomson stellte die Geschichtsschreibung sowohl in Armenien als in Georgien dar. Sehr beeindruckend waren die künstlichen Motive, die durch N. Thierry nicht nur im Osten, sondern auch mit karolinischen Mustern verglichen wurden. D. Kouymjian lieferte einen fast vollständigen Überblick über die eusebianischen Konkordanztafeln in den armenischen Evangeliaren. P. Cowe verfolgte die Entwicklung der armenischen Theologie vom 4. bis zum 9. Jh. G. Uluhogian gab sehr tiefe Einblicke in die armenische literarische Überlieferung, während L. Zekiyan etwas allgemein über die notwendige gegenseitige Verpflichtung, die Nachbarkulturen anzunehmen, sprach, so daß die Diskussion sich danach ziemlich leidenschaftlich entwickelte. Nicht weniger interessant haben sich weitere Redner geäußert über die Gebiete der Kontakte mit den türkischen Völkern (O. Pritsak), dem Islam (W. Seibt), dem Iran (G. Gnoli, K. Yuzbashian), der Linguistik (R. Schmitt, G. Bolognesi, Ch. de Lamberterie), der Wirtschaft (M. Bibikov), der Architektur (F. Gandolfo, A. Alpago-Novello) und über die apokryphische Literatur in armenischer Sprache (M. Stone). Die weite Ausdehnung des Themas des Kolloquiums wurde am Anfang durch A. Carile und A. Giardina allgemein vorgelegt.

Michel van Esbroeck

Personalia

KAPLAN DR. THEOL. PETER BRUNS, Bochum, habilitierte sich am 22. Juni 1994 an der Ruhr-Universität Bochum für das Fach »Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Kunde des Christlichen Orients«. Am 19. 10. 1994 wurde ihm die Lehrbefugnis für dieses Fach erteilt und seit dem Wintersemester 1994/95 hält er regelmäßig Vorlesungen über Alte Kirchengeschichte an der Universität Bochum. Seine Habilitationsschrift »Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia« ist als Band 549 im CSCO erschienen.

FRAU DR. ANDREA B. SCHMIDT wurde im Oktober 1994 als Professeur adjoint für syrische Sprache und Literatur an das Institut Orientaliste der Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, berufen. Frau Schmidt, eine gebürtige Hamburgerin, studierte Orientalistik und Theologie in Tübingen, Wien, Venedig und Rom. 1984 M. A. in Tübingen mit der Arbeit »Die Chalzedonrezeption der Armenier«, Mitarbeit am Tübinger Atlas des Vorderen Orients, 1987-89 Stipendiatin der Studienstiftung des deutschen Volkes, 1990 Dr. phil. an der Universität Osnabrück (Dissertation: »Der Kanon der Entschlafenen. Das Begräbnisrituale der Armenier«, Wiesbaden, Harrassowitz 1994), 1991-94 wissenschaftliche Mitarbeiterin bei Prof. P. Dr. Aloys Grillmeier, SJ, in St. Georgen, Frankfurt.

PROF. DR. BERNARD COULIE, zuständig für die armenischen Studien an der Katholischen Universität Löwen, Louvain-la-Neuve, wurde als Nachfolger von Prof. André de Halleux zum neuen Generalsekretär des CSCO ernannt. Er ist auch Herausgeber von »Le Muséon«, arbeitet zur Zeit an der Edition der armenischen und georgischen Übersetzungen der Werke des Gregor von Nazianz und hat kürzlich das sehr nützliche »Répertoire des catalogues et des bibliothèques de manuscrits arméniens« veröffentlicht.

HERR HEINRICH ROHRBACHER, Bonn, zuletzt Angestellter im wissenschaftlichen Bibliotheksdienst, vollendete am 24. Januar 1995 sein 80. Lebensjahr. Er ist ein ausgezeichneter Kenner der deutschsprachigen Literatur zum Kaukasus, besonders zu Georgien. In der Zeitschrift »Bedi Kartlisa« begann er 1959 mit bibliographischen Angaben, veröffentlichte 1981 bei Habelt in Bonn seine »Materialien zur georgischen Bibliographie« mit etwa 2000 Titelangaben und will noch eine abschließende Bibliographie über dieses Gebiet mit über 6000 inzwischen gesammelten Titeln veröffentlichen. Das wäre die mit Abstand ergiebigste Quelle zur deutschsprachigen Literatur über und aus Georgien.

FRAU ADRIANA DRINT, Sauwerd, Niederlande, promovierte am 2. März 1995 an der Universität Groningen mit der Dissertation »The Mount Sinai Arabic Version of IV Ezra. Text, Translation and Introduction« bei Prof. Dr. H.J.W. Drijvers.

PROFESSOR DR. MICHAEL LATTKE, Dept. of Studies in Religion, University of Queensland, Brisbane QLD 4072 Australia, wurde Ende 1992 zum Doctor of Letters (DLitt), Ende 1993 zum Professor of New Testament and Early Christianity Studies und Ende 1994 zum Fellow of the Australian Humanities Academy (FAHA) ernannt.

PROFESSOR DR. JULIUS ASSFALG, München, wurde vom Wissenschaftlichen Rat der Iwane-Dschawachischwili-Universität in Tbilissi (Georgien) am 13. September 1993 in Anerkennung seiner Leistungen auf dem Gebiet der Karthvelologie der Titel eines Ehrendoktors der Universität Tbilissi verliehen. Außerdem wurden er und PROF. DR. MICHEL VAN ESBROECK S.J., München, am 28. Juni 1996 zu auswärtigen Mitgliedern der Georgischen Akademie der Wissenschaften gewählt.

Julius Aßfalg

Nachrufe

Am 10. November 1995 verstarb in Beyrouth P. DR. JEAN MAURICE FIEY O.P., ein international bekannter und anerkannter Vertreter der Wissenschaft vom Christlichen Orient, vor allem der syrischen Christenheit.

Geboren wurde Fiey am 30. März 1914 in Armentières, Frankreich, wo er auch seine Gymnasialstudien am Collège Saint-Jude absolvierte. 1932 trat er bei den Dominikanern ein, bei denen er in Le Saulchoir Philosophie und Theologie studierte und 1938 zum Priester geweiht wurde. Schon 1939 wurde Fiey in den Nahen Osten gesandt, wo er an verschiedenen Orten über ein halbes Jahrhundert lang bis zu seinem Tode 1995 wirkte. Zunächst lehrte er ab 1939 in Mossul am syrochaldäischen Seminar und übte daneben noch einige andere Funktionen aus. 1965 bis 1973 war er in Bagdad tätig, mußte aber 1973 den Irak verlassen und kam nach Beyrouth. 1974 leitete er als Prior das Dominikanerkloster in Kairo, kehrte aber schon 1975 nach Beyrouth zurück, wo er bis zu seinem Tode blieb. Neben seinen verschiedenen Tätigkeiten und seiner Forschungstätigkeit fand Fiey noch die Zeit, seinen Studiengang fortzuführen und abzuschließen: 1968: Lic. theol. (Le Saulchoir), 1971: Doctorat de 3ème cycle (Universität Dijon), 1978: Doctorat d'Etat (Universität Dijon), 1992: Dr. h. c. (Päpstliches Orientalisches Institut, Rom). Seine Bibliographie umfaßt von 1943 bis 1995 insgesamt 134 Nummern, darunter 13 Bücher, eine ganze Reihe von Arbeiten befindet sich noch im Druck oder liegt zur Veröffentlichung bereit. Außerdem beteiligte sich Fiey an vielen Kongressen und hielt dabei sehr interessante Vorträge aus seinem Forschungsgebiet, der Geschichte der syrischen Christen unter den Sassaniden, Abbassiden und Mongolen und der durch sie geprägten Städte und Landschaften. Für seine Arbeiten war es sicher von großem Vorteil, daß er mehr als 50 Jahre im Nahen Osten lebte, nahe den historischen Örtlichkeiten, den Bibliotheken mit den literarischen Quellen und unter den heutigen Nachkommen der syrischen Christen und deren Überlieferungen, in denen sich so manches aus alter Zeit erhalten hat. Diese Vertrautheit mit der historischen syrischen Geographie und den alten Quellen zeigt sich auch in seinen Büchern, wie z. B. »Mossoul chrétienne« (1959), »Assyrie chrétienne« (I 1965, II 1966, III 1968), »Nisibe, métropole syriacque orientale« (1977), »Pour un Oriens Christianus Novus« (1992), aber auch in vielen anderen seiner Arbeiten. Über 100 Artikel veröffentlichte Fiey in angesehenen Zeitschriften wie Le Muséon, Proche-Orient Chrétien, Analecta Bollandiana, Orientalia Christiana Periodica, L'Orient Syrien, Parole de l'Orient u. a. Bleibt nur zu hoffen und wünschen, daß auch seine weiteren, schon druckfer-

tig vorliegenden Arbeiten noch veröffentlicht werden. Seine Arbeiten sind für alle, die sich mit dem Christlichen Orient, vor allem mit dem syrischen Christentum, befassen, von großem und bleibendem Nutzen. Mögen sie jüngere Forscher anregen, auf diesem Gebiete und in dieser Weise weiterzuarbeiten!

Lit: Bio-bibliographie de Jean Maurice Fiey o.p., in: Annales du Département des Lettres Arabes (Beyrouth, Université Saint-Joseph, Faculté des lettres et des sciences humaines) Beyrouth 1995, In memoriam Professeur Jean Maurice Fiey o.p., 1914-1995), Beyrouth 1995, p. 5-15. – Autobiographie: Jean Maurice Fiey o.p., Une petite vie tranquille., ebenda p. 17-74.

Julius Aßfalg

HERR PROF. ALEXANDER BÖHLIG (geb. am 2. 9. 1912) ist am 25. Januar 1996 plötzlich verstorben.

Alexander Böhlig studierte in Berlin Theologie und orientalische Sprachen. 1934 promovierte er mit der Dissertation »Untersuchungen über die koptischen Proverbientexte« und 1947 in Münster in Theologie. Daraufhin entschied er sich, in Philologie des Christlichen Orients in München sich zu habilitieren (1951). Wenig später bekam er eine Diätendozentur in Würzburg und 1954 einen Ruf für Neues Testament und Geschichte des Christlichen Orients an der Theologischen Fakultät in Halle.

1959 erhielt Alexander Böhlig die neugeschaffene Professur mit dem neuerrichteten Institut für Byzantinistik an der Philosophischen Fakultät in Halle. Nach dem Bau der Mauer in Berlin entschied er sich 1963, das Angebot der Universität Tübingen am Ägyptologischen Institut anzunehmen. 1968/69 wurde dann am Orientalischen Seminar eine Sektion Christlicher Orient eingerichtet und die Venia von Alexander Böhlig mit »Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients« neu umrissen. Seine Lehrtätigkeit hat die gesamte Breite der Sprachen des Christlichen Orients umfaßt, sein Schwerpunkt in der Forschung lag in der Koptologie, dem Gnostizismus und Manichäismus. Das weitgefächerte wissenschaftliche Œuvre umfaßt an die 300 Beiträge, darunter mehrere bedeutende Monographien. Bis zu seinem Tod hat er unermüdlich gearbeitet: 1994 erschienen neun wichtige Artikel; 1995 – Alexander Böhlig feierte bereits seinen 83. Geburtstag – sind noch vier Arbeiten herausgekommen.

Alexander Böhlig zählte international zu den bedeutendsten Gnosisforschern und Koptologen. Hochgeachtet von Kollegen in aller Welt sind ihm mehrere Festschriften gewidmet worden: Zum 60. Geburtstag wurde ihm Band III der *Nag Hammadi Studies* als Festgabe überreicht, zu seinem 75. Geburtstag erhielt er die von M. Görg herausgegebene Festschrift »Religion im Erbe Ägyptens« und zu seinem 80. Geburtstag widmete ihm 1994 das *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* den 33. Band.

Gabriele Winkler

Im neunzigsten Lebensjahr, aber doch unerwartet, verstarb am 19. 6. 1996 in Göttingen KIRCHENRAT LIC. DR. WERNER STROTHMANN, ehem. Professor für syrische Kirchengeschichte in der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Göttingen. Geboren am 23. 2. 1907 in Dortmund als Sohn eines Pfarrers und als Neffe des Hamburger Orientalisten Rudolf Strothmann (1877-1960), studierte er nach der 1926 in Dortmund bestandenen Reifeprüfung an den Universitäten Gießen, Tübingen, Halle und Göttingen Theologie und orientalische Sprachwissenschaft. 1931 legte er die erste theologische Prüfung ab. Schon im selben Jahr promovierte er in Göttingen mit der Dissertation »Die arabische Makariustradition. Ein Beitrag zur Geschichte des Mönchtums« zum lic. theol. und in Tübingen mit einer Edition des arabischen Makarios zum Dr. phil. Seine philologische Ausrichtung war bereits damals erkennbar. So schreibt der Göttinger Professor für Systematik und Geschichte der Theologie Emanuel Hirsch am 25. 6. 1931 an Hans Lietzmann nach Berlin: »Bei Dörries hier zum Lizentiat und gleichzeitig zum Doktor bei Littmann in Tübingen soll jetzt ein gewisser Strothmann... promovieren. Ich habe die Lizentiatenarbeit zum Korreferat gehabt. ... Es ist nun klar, daß der Mann, welcher Arabisch, Syrisch und Griechisch einwandfrei kann und eine erhebliche Anlage zu buchgeschichtlichen Untersuchungen hat, der Wissenschaft dienstbar gemacht werden muß ... Ich denke, für einen jungen Kerl, er ist noch nicht 25, ist das Geleistete allerhand. Wie ihm weiter helfen? Dörries schwankt, ob er bei der Aussichtslosigkeit dieser rein philologischen Veranlagung ... zu einer Habilitation in Kirchengeschichte raten soll. ... Andererseits wäre es ja schade, den Mann zu den Orientalia abschwimmen zu lassen. Hast Du für den Mann eine Existenz- und Ausbildungsmöglichkeit, die die Entscheidung noch für ein Jahr vertagt, und die ihm zugleich eine neue schöne Aufgabe eröffnet?«* Lietzmann hatte wohl keine Stelle, Strothmann kam aber ab Oktober 1931 für mehrere Jahre beim Göttinger Septuaginta-Unternehmen unter.

Vielleicht wegen des Zauderns der Göttinger Professoren trat dann jedoch die Wissenschaft bei ihm für fast ein ganzes Menschenalter in den Hintergrund. 1934, nach dem zweiten theologischen Examen, wurde er nämlich für den Dienst in der braunschweigischen evangelisch-lutherischen Landeskirche ordiniert. Er war zunächst Domvikar in Braunschweig, dann von 1935 bis 1962 Pfarrverwalter und Pfarrer in Ahlum bei Wolfenbüttel. Tatkräftig und entschlossen, wie er Zeit seines Lebens war, widmete er sich nun ganz dieser Tätigkeit. Neben der Arbeit in seiner Gemeinde wirkte er nach der Gründung der »Reichswerke« in Salzgitter (1937) von 1938 bis 1949 als Propst maßgeblich am Aufbau der Seelsorge in diesem neuen Industriegebiet mit, unter der Herrschaft

* K. Aland (Hrsg.), Glanz und Untergang der deutschen Universität. 50 Jahre deutscher Wissenschaftsgeschichte in Briefen an und von Hans Lietzmann, Berlin 1979, 678.

des Nationalsozialmus sicher keine leichte Aufgabe. Nach dem Krieg ging er sofort daran, die beschädigten Kirchen in seiner Gemeinde und der Filialgemeinde wiederherzustellen, später gründete er ein Altersheim und einen Kindergarten. Für seine Verdienste ehrte ihn die Landeskirche mit dem Titel »Kirchenrat«. Lange Jahre war er außerdem beliebter Religions- und Hebräischlehrer am Wolfenbütteler Gymnasium. Nebenbei: Strothmanns anregendem Hebräischunterricht verdanke ich nicht nur den Hebraicumsvermerk im Abiturzeugnis, sondern auch mein Interesse an der Orientalistik.

Ganz war die Verbindung zur Wissenschaft aber auch in seiner Zeit als Pfarrer nicht abgerissen: ab 1935 war er Mitglied des landeskirchlichen Prüfungsausschusses für beide theologische Examen. Diese Prüfungstätigkeit übte er rund fünfzig Jahre lang aus, auch noch nach seinem Umzug nach Göttingen. 1958 erhielt er – vermutlich auf Veranlassung seines Göttinger Lehrers, des Kirchenhistorikers Hermann Dörries – einen Lehrauftrag für syrische Kirchengeschichte in Göttingen. Am 21. 2. 1964, zwei Tage vor seinem 57. (!) Geburtstag, habilitierte er sich für dieses Fach an der dortigen theologischen Fakultät mit einer Arbeit über Johannes von Apamea. Am 11. 3. 1965 wurde er zum Wissenschaftlichen Rat und Professor ernannt. Damit setzte wieder ein ganz neuer Abschnitt in seinem Leben ein. Er widmete sich von nun an völlig der Syrologie: der wissenschaftlichen Arbeit und der Propagierung des Faches, aber auch der Ausbildung und Förderung des Nachwuchses. Und was Strothmann machte, machte er ganz und mit vollem Einsatz! Schon nach kurzer Zeit scharte er eine Anzahl von Schülern um sich, den »Göttinger Arbeitskreis für syrische Kirchengeschichte«, der bereits 1968 einen Sammelband herausgab: »Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte« (der Bezug auf den bekannten Göttinger Orientalisten des 19. Jahrhunderts hatte übrigens keine besondere Bedeutung). Diese »Lagarde-Schrift« wurde den Teilnehmern des Orientalistentags 1968 in Würzburg mit einem Begleitschreiben überreicht, in dem für die syrischen Studien geworben und – Strothmanns praktischem Sinn entsprechend – gleich eine Assistentenstelle für syrische Kirchengeschichte in Göttingen gefordert wurde.

Aber das war nur der Anfang! Auf seine Initiative geht auch der erste Syrologenkongreß zurück, der 1971 unter dem Patronat der Göttinger Akademie der Wissenschaften in Reinhausen bei Göttingen stattfand und der den Anstoß für die seither regelmäßig abgehaltenen internationalen Tagungen für syrische Studien gab. Zu diesem Kongreß hatte er den syrisch-orthodoxen Patriarchen Ignatios Jakob III. eingeladen, der mit mehreren Bischöfen (darunter dem jetzigen Patriarchen) teilnahm und einen Vortrag hielt. Damals begann Strothmanns enge Verbundenheit mit der syrisch-orthodoxen Kirche. Ihr Bischof für Mitteleuropa, Julius Yešū' Çiçek, hielt auf seiner Beerdigung am 24. Juni 1996 in Hetjershausen bei Göttingen eine Gedenkansprache.

Gleichzeitig initiierte und organisierte Strothmann einen von der Deutschen

Forschungsgemeinschaft finanzierten Sonderforschungsbereich. Daß dieser unter dem Titel »Orientalistik mit besonderer Berücksichtigung der Religions- und Kulturgeschichte des Vorderen und Mittleren Orients« lief und weitere orientalistische Fächer einbezog, war wohl taktisch bedingt und unvermeidlich, er selbst war sicherlich in erster Linie an syrologischen Studien interessiert, die im Rahmen des Sonderforschungsbereichs auch durch Mitarbeiterstellen gefördert werden konnten. Schon sehr schnell, bereits 1971, erschienen in diesem Rahmen die ersten Veröffentlichungen. Von den bisher vorliegenden 33 Bänden der Reihe »Syriaca« der »Göttinger Orientforschungen« stammen über zwei Drittel von Strothmann selbst oder sind unter seiner maßgeblichen Mitwirkung entstanden. Daß dabei nicht alles bis ins letzte ausgefeilt ist, kann nicht verwundern. Perfektion war ihm auch nicht so wichtig. Ihm ging es vor allem darum, möglichst viele syrischen Quellen der Forschung zur Verfügung zu stellen, wobei er sich – da syrischer Drucksatz zu teuer gewesen wäre – sogleich die damals in Holland entwickelte syrische Schreibmaschine (vgl. Lagarde-Schrift S. 265) zunutze machte; die Idee, syrische Texte in Lateinschrift zu edieren, gab er glücklicherweise schnell auf. Außerdem lag ihm vor allem an einer Konkordanz des syrischen Bibeltextes, an der er – mit mehreren Mitarbeitern – seit Anfang der siebziger Jahre arbeitete und von der schon eine ganze Reihe Bände erschienen sind. Leider konnte er den Abschluß dieses Unternehmens nicht mehr erleben. Er gab ferner den Anstoß für die internationalen Makarios-Symposien, die seit 1980 abgehalten werden. Gern hätte er noch die kritische Ausgabe des harklensischen Bibeltextes fertiggestellt, an der er bis zuletzt arbeitete.

Auch sein wissenschaftliches Werk hat die verdiente Anerkennung gefunden. So wurde er 1980 korrespondierendes Mitglied der Irakischen Akademie der Wissenschaften, in der eine syrische Abteilung besteht. Die Theologische Akademie in Åbo (Finnland) verlieh ihm 1988 den Ehrendoktor. Zu seinem 70. Geburtstag erschien eine Festschrift, zu seinem 80. wurde ihm ein Band der Makarios-Symposien gewidmet.

Strothmann war ein unermüdlicher Arbeiter, der vom frühen Morgen an am Schreibtisch oder am Mikrofilmlesegerät saß. Erst in seinen letzten Jahren mußte er aus gesundheitlichen Gründen das Tempo drosseln. Er war buchstäblich bis zum letzten Tag wissenschaftlich tätig. Am Tag vor seinem Tod kümmerte er sich noch um die Druckfahnen seines Aufsatzes für diesen Band. Er war aber auch in seiner Professorenzeit alles andere als ein Stubengelehrter. Oft war er noch als Seelsorger und Prediger unterwegs. Das politische und besonders das wirtschaftliche Leben verfolgte er mit wacher und kritischer Aufmerksamkeit. Als Professor war er z. B. noch Aufsichtsratsvorsitzender der deutschen Pfarrerkrankenkasse. In seiner früheren Gemeinde und der braunschweigischen Landeskirche ist er unvergessen.

Sein langes Leben war ein Glücksfall und ein Segen. Der Verstorbene hat es

genutzt und ein ungewöhnlich reiches Werk hinterlassen. Ohne ihn wäre die Syrologie und die Wissenschaft vom Christlichen Orient wesentlich ärmer, das Fach in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit weit weniger bekannt. Zu vielem gab er den Anstoß, vieles hat er vorwärtsgetrieben und selbst rastlos gearbeitet. Ein Artikel in der Wolfenbütteler Zeitung anläßlich seines 25jährigen Jubiläums als Pfarrer trug die treffende Überschrift: »Er wartet nicht, bis andere etwas tun«. Er hat auch für seine Ideen gekämpft und sich damit nicht nur Freunde gemacht. Enttäuschungen konnten ihn jedoch nie entmutigen. Immer war er bereit, anderen – nicht zuletzt seinen zahlreichen Schülern – selbstlos zu helfen und sie zu fördern. Er erwartete allerdings auch, daß man mit seinem Tempo mithalten konnte. Bei seiner persönlichen Bescheidenheit, seinem Temperament und seiner gewinnenden Offenheit, über die konfessionellen Grenzen hinweg, war der Umgang mit ihm ganz unkompliziert. Wir alle schulden ihm großen Dank!

Hubert Kaufhold

Besprechungen

Averil Cameron / Lawrence I. Conrad (ed.), The Byzantine and Early Islamic Near East, I, Problems in the Literary Source Material. Papers of the First Workshop on Late Antiquity and Early Islam, Princeton / N.J., Darwin Press 1992 (= Studies in Late Antiquity and Early Islam, 1), XI, 428 S., 3 Taf., £ 20, $29.95

In der Erforschung der sog. dark ages (ca. 640-790) ist die Byzantinistik der letzten zwanzig Jahre erheblich vorangekommen. So wurde nun für das 7. Jh. eine erste umfassende Synthese,[1] für die Zeit des Ikonoklasmus wenigstens eine kürzere kritische Bilanz vorgelegt.[2] Natürlich übersah man auch nicht, daß Entstehung und Ausbreitung des Islams die Entwicklung des byzantinischen Reiches in dieser Epoche entscheidend beeinflußten;[3] doch wurde dieser Aspekt der Forschung bisher noch zu wenig durch den wissenschaftlichen Austausch zwischen Byzantinisten und Kennern der Islamkunde bzw. des christlichen Orients vertieft. Um diesem Mangel abzuhelfen, will nun das britische Projekt »Late Antiquity and Early Islam (LAEI)« die Begegnung unterschiedlicher Kulturen im Raum der byzantinischen Ostgrenze und des Nahen Orientes und den daraus resultierenden wechselseitigen kulturellen Strukturwandel in interdisziplinärer Zusammenarbeit erforschen. Der zeitliche Rahmen soll etwa 50 Jahre vor den »dark ages«, in der letzten Phase der Spätantike, beginnen – so können auf dem Hintergrund des Alten die neuen Entwicklungen deutlicher gezeigt werden – und vorläufig mit dem historischen Einschnitt des Jahres 750, der Ablösung des Umayyaden-Khalifats von Damaskos durch das der Abbasiden, enden.

Eine erste Tagung (»workshop«) des Projektes, die den Schriftquellen zur Epoche in griechischer, syrischer und arabischer Sprache als der eigentlichen Forschungsbasis gewidmet war, fand im Oktober 1989 statt, eine zweite zum Thema »Landnutzung und Siedlung« im April 1991. Der hier zu besprechende Band umfaßt die acht Referate der ersten Tagung, die den ca. 50 Teilnehmern zuvor ausgehändigt und als Diskussionsbasis verwendet worden waren. Die Ergebnisse der Diskussionen konnten nicht in den Band aufgenommen werden, doch nimmt an einigen Stellen die gut orientierende Einleitung der Herausgeber auf sie Bezug.

Im ersten Referat stellt M. Whitby die griechische Geschichtsschreibung nach Prokop vor – in der üblichen Gliederung nach klassizistischer Geschichtsschreibung (vornehmlich Agathias, Menander und Theophylaktos Simokates[4]), Kirchengeschichtsschreibung (Euagrios) und Weltchroniken (im wesentlichen eine nicht erhaltene, aber von W. postulierte Fortsetzung des Malalas sowie das Chronikon Paschale) – und nennt folgende Gründe für das Aufhören der historiographischen Produktion nach 630: 1. Da die meisten der vorausgehenden Geschichtsschreiber nicht aus Konstantinopel, sondern aus Provinzstädten in Kleinasien, Syrien und Ägypten stammten und bereits

1 J. Haldon, Byzantium in the Seventh Century, Cambridge 1990.

2 P. Schreiner, Der Byzantinische Bilderstreit, in: Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo, Spoleto 1988, 319-407.

3 Hier sei vor allem erinnert an R.-J. Lilie, Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber. Studien zum Strukturwandel des byzantinischen Staates im 7. und 8. Jh., Diss., München 1976.

4 Die Schreibweise des Zunamens »Simokates« mit einem »t«, welche nach neuerer Erkenntnis der besseren handschriftlichen Überlieferung entspricht, wird von Whitby nicht übernommen.

seit den verheerenden Perserkriegen der Verfall der Städte in jenen Gebieten eingesetzt habe, hätten diese Regionen auch ihre Bedeutung als Reservoir der Geschichtsschreibung verloren.[5] 2. Bereits die ausklingende Geschichtsschreibung der Epoche habe ihr Interesse mehr und mehr auf Lokales und die eigene Zeit verengt und so einen deutlichen Verlust des historischen Bewußtseins erkennen lassen. 3. Da es seit dem Siegeszug des Islams in den späten Jahren des Herakleios auf byzantinischer Seite nur noch Niederlagen zu melden gab, sei das Interesse an jeglicher historischen Berichterstattung vollends erlahmt.

Am Schluß zeigt W. anschaulich, welche Folgen der Ausfall einer zeitgenössischen byzantinischen Geschichtsschreibung seit 630 hatte, indem er kontrastierend das wertvolle Material vorstellt, das die Geschichtsschreiber für die vorausgehende Epoche liefern, wenn es um Völker und Ereignisse an oder jenseits der Ostgrenze geht.

Das Referat von A. Cameron will vor allem aus literaturgeschichtlicher Sicht die Bezeichnung »dark age« in Frage stellen: Zwar ist die Geschichtsschreibung verstummt, doch im übrigen ist die literarische Produktion der Zeit enorm reich. Inhaltlich fast ganz auf Theologisches beschränkt, umfaßt sie doch in stilistischer Hinsicht ein breites Spektrum von »popular« bis »most sophisticated«. Vor allem theologische Kontroversen wie der Monotheleten- und der Bilderstreit haben auf die literarische Produktion stimulierend eingewirkt. Die entsprechende polemische Literatur, aber auch andere literarische Gattungen der Epoche wie z. B. die Predigt, sind stark durch das Element der »orality« geprägt und daher in ihrer Aussage weitgehend spontan. In den ersten Jahrzehnten war der Monotheletenstreit, aber auch der Exodus der Christen aus den islamisierten Provinzen Kontakten quer über das Mittelmeer von Syrien und Palästina bis nach Rom günstig. In der ganzen Epoche spielte der Dialog zwischen gegnerischen Gruppen (Christen und Muslimen, Christen und Juden, zerstrittenen christlichen Gruppen untereinander) eine große Rolle, auch wenn man lieber auf den anderen einredete, als ihm zuzuhören.

C. kann auch zeigen, daß in den ehemaligen, nun vom Islam beherrschten östlichen Reichsgebieten noch viel Byzantinisches fortlebte. Vor allem manche Zeugnisse der umfangreichen Literatur in syrischer und armenischer Sprache waren von ihrem Inhalt her oft eher byzantinisch, nicht zuletzt wegen der Übersetzungen, durch die uns verlorene griechische Werke in diesen Sprachen erhalten sind. Die einschlägigen arabischen Geschichtsquellen setzen erst in der Zeit nach 800 ein, tradieren aber vielleicht zum Teil älteres Material. Die griechischen Quellen allein liefern jedenfalls kein abgerundetes Bild der Epoche.

Was hier programmatisch anklingt, wird in den folgenden Beiträgen am speziellen Fall gezeigt. So versucht J. Haldon, unter dem Namen des Neuchalkedoniers und Polemikers gegen den Monophysitismus Anastasios Sinaites kursierende theologische Werke (»Fragen und Antworten« – Ἐρωταποκρίσεις – und »Quaestiones ad Antiochum ducem«), die jedenfalls der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts zuzuweisen sind, als eine grundlegende Quelle für die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des östlichen Mittelmeerraumes zu interpretieren. In beiden Werken finden sich zahlreiche Fragen und Antworten, welche die Spannung zwischen alltäglicher Lebenspraxis und dem christlichen Ideal erkennen lassen. Die Konflikte ergeben sich zum Teil aus der neuen politischen Situation der Christen unter der Herrschaft des Islams. Es werden aber auch innerchristliche Probleme angesprochen wie vor allem der Gegensatz zwischen dem Heiligen oder Asketen und dem Durchschnittsmenschen in einer neuchalkedonischen Christengemeinde, und es verdient Beachtung, daß diese Gemeinde weniger zum Rigorismus neigt als die etwa gleichzeitigen Kanones des Trullanums. Die Lebensform des Christen in der Welt wird, vor allem unter Verweis auf Vorbilder im Alten Testament, neben dem asketischen Ideal als gultig und Gott wohlgefallig anerkannt.

5 Der S. 66, A. 186 zitierten Literatur zum Schicksal der Städte im 7. Jh. ist nun die Publikation von W. Brandes, Die Städte Kleinasiens im 7. und 8. Jh., Berlin 1989, hinzuzufugen, die aber Aussagen über den Verfall der Stadtkultur nach Regionen differenziert.

G.J. Reinink beschäftigt sich mit »Ps.-Methodios«, einem apokalyptischen Text über die »Abfolge der Königreiche am Ende der Zeiten«, der in syrischer, griechischer und lateinischer Version überliefert ist; in Auseinandersetzung mit der früheren Forschung stellt er die syrische Memra-(Verspredigt-)Fassung an den Anfang der Uberlieferung und nimmt an, diese sei 690/91 von einem Monophysiten aus dem Raum Nisibis verfaßt worden. Da die älteste Handschrift der lateinischen Fassung aus der Zeit bald nach 720 stammt und die lateinische auf eine griechische Fassung zurückgeht, setzt Reinink letztere (deren handschriftliche Überlieferung erst im 14. Jh. einsetzt) auf den zwischen 691 und 720 liegenden Zeitraum an. Das Werk ist als der erste Versuch eines Christen zu verstehen, den Aufstieg des Islams im Rahmen einer Abfolge von Königreichen vom Anfang der Menschheit bis zum Ende der Welt zu erklären. Dieses Geschichtskonzept ist als Antwort auf den Siegeszug der neuen Religion zu verstehen. Neben der Sorge, daß viele Christen zum Islam abfallen könnten, steht die Hoffnung, daß der Islam letztlich von einem eschatologischen Friedenskaiser byzantinischer Prägung überwunden werde.

Das von H.J.W. Drijvers interpretierte apokryphe Werk »Evangelium der Zwölf Apostel«, früher auf die Zeit um 740 datiert, gibt nach Meinung des Referenten die Denkweise syrischer Monophysiten in Nordmesopotamien (Raum Edessa) kurz vor 700 wieder. Es besteht aus vier Teilen: einer Zusammenfassung der vier Evangelien und des Anfangs der Apostelgeschichte unter apokalyptischer Perspektive und je einer Simeon-Kepha-, einer Jakobus- und einer Johannes-Apokalypse. Die beiden ersten Apokalypsen lassen die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Judentum in vorislamischer Zeit erkennen. Nur die letzte Apokalypse, angeblich von Johannes dem Evangelisten, bezieht sich auf die Zeit des frühen Islams. Das Kommen Mohammeds wird als Erfüllung einer Prophezeiung Daniels verstanden: Die Anhänger des Islams sind das »Volk aus dem Süden«, das Persien und Rom nach dem Willen Gottes unterwirft. Aber die nunmehr beklagenswerte Lage der Christen ist ein Zeichen des kommenden Endes. Der Islam wird sich in inneren Konflikten aufreiben und schließlich von dem »Mann aus dem Norden«, der als wiederkehrender Konstantin der Große und idealer letzter Kaiser verstanden wird, endgültig besiegt. Bemerkenswert ist hier die Inanspruchnahme Konstantins durch Vertreter der monophysitischen Richtung. Im Gegensatz zu Ps.-Methodios, der das Byzantinische Reich als das letzte der vier danielischen Weltreiche und den Islam nur als Intermezzo ansieht, versteht die apokryphe Johannes-Apokalypse das Umayyadenkhalifat als das vierte Weltreich Daniels, gibt ihm also eine entsprechende Zeitdauer. Dies muß in einer Zeitphase geschrieben sein, als man bereits mit einem langen Fortbestehen des Islams rechnen mußte, wie es für die Zeit kurz vor dem Tode des machtvollen Khalifen ʿAbd al-Malik († 705) zutrifft. D. datiert daher das »Evangelium der Zwölf Apostel« auf kurz vor 705.

Die Referate von W. al-Qāḍī und St. Leder sind Problemen arabischer Quellen gewidmet. Die neuere Forschung hat zwar erkannt, daß die ausnahmslos aus der Zeit nach 800 stammenden arabischen Schriftquellen im wesentlichen die spätere Sicht der Dinge in die Epoche des Umayyaden-Kalifats zurückprojizieren und auch das von ihnen benutzte Material grundlegend verändern, doch glauben beide Forscher in dieser Literatur Überreste zu finden, die der Überarbeitung widerstanden haben. Al-Qāḍī versucht zu beweisen, daß es sich bei der Briefsammlung, die dem spätumayyadischen Sekretär der Kalifatskanzlei ʿAbd al-Ḥamīd zugewiesen wird, um authentisches und somit verläßliches diplomatisches Material handelt; doch signalisiert die Einleitung (S. 16) in dieser Hinsicht noch einige Skepsis. Ähnlich glaubt Leder in der literarischen Form des khabar (pl. akhbār) authentische mündliche Traditionen zu erkennen. Akhbār sind Texte von unterschiedlicher Länge zu einem bestimmten Thema, auch über historische Ereignisse und Personen, verfaßt von Gelehrten, Heiligen, Staatsmännern und anderen Autoritaten, welche das Baumaterial für diverse Kompilationen, auch historischen Inhalts, liefern. Doch ist der Grad der hier postulierten Authentizität schwer zu ermessen, so daß die Einleitung sich auch hier zurückhaltend äußert (S. 17). Jedenfalls kann Leder mit seinem tiefschurfenden Beitrag zeigen, daß das genaue Studium eines spezifischen literarischen Genres vor jeder Auswertung unerläßlich ist.

Im letzten Referat zeigt L. Conrad die unterschiedlichen historiographischen Traditionen der Christen und Muslime am Beispiel eines einzigen historischen Ereignisses, der Eroberung der traditionsreichen, bis dahin zum Römischen (bzw. Byzantinischen) Reich gehörenden Inselstadt Arwād vor der syrischen Küste im Jahr 650 durch den arabischen Gouverneur von Syrien Muʿāwiya. Hier überrascht einerseits der hohe Grad, mit dem der islamische und der byzantinische Kulturkreis (anscheinend vor allem über die Brücke des Syrischen) voneinander Kenntnis nehmen, andererseits aber auch die völlig unterschiedliche Art und Weise der Auswahl und Anordnung des historischen Stoffes auf beiden Seiten.

Ein wichtiges Ergebnis dieses ersten »workshop« des Projektes LAEI scheint die Erfahrung der fließenden Grenzen in einem Gebiet erhöhter Kulturkommunikation gewesen zu sein. Wohl am stärksten verbunden fand man sich in der fachübergreifenden Erkenntnis, daß gerade die nicht spezifisch historiographischen Quellen der Strukturforschung wertvolles Material liefern können, zumal sie oft weitgehend von einer mündlichen Überlieferung (»orality«) und ihrer spontanen Aussage geprägt sind.

Franz Tinnefeld

Athanasios N. Papathanasiou, Οι «Νόμοι των Ομηριτών». Ιεραποστολική προσέγγιση και ιστορική : Νομική συμβολή (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Athener Reihe. Herausgegeben von Spyros Troianos. Band 7). Ekdoseis Ant. N. Sakkoula, Athena-Komotene 1994, XVIII + 368 Seiten mit zwei Karten.

Die 1860 in dem von J.-P. Migne besorgten *Patrologiae cursus completus* in der *Series Graeca*, Vol. 86,1, p. 567-620, nach der Edition von J. F. Boissonade, *Anecdota Graeca*, Vol. 5, Paris 1833, p. 63-116, wiederabgedruckten *Leges Homeritarum*, deren erste und einzige deutsche Übersetzung in Joseph von Hammer-Purgstalls *Literaturgeschichte der Araber*, Band 1, Wien 1850, S. 601-620, erschienen ist, haben im wissenschaftlichen Schrifttum wenig Beachtung gefunden. Bereits O. Bardenhewer beklagte in seiner *Patrologie*, 2. Auflage, Freiburg im Breisgau 1901, S. 486, daß die unter dem Namen des hl. Gregentios überlieferte Gesetzessammlung noch keiner eindringenderen Untersuchung gewürdigt worden sei. Eine der wenigen Personen, die sich eingehender mit diesem Text beschäftigten, war die russische Forscherin Nina Pigulewskaja, zuletzt in *Byzanz auf den Wegen nach Indien. Aus der Geschichte des byzantinischen Handels mit dem Orient vom 4. bis 6. Jahrhundert*. Überarbeitete deutsche Ausgabe (Berliner Byzantinistische Arbeiten. Band 36), Berlin–Amsterdam 1969, S. 197-210: Die »Gesetze der Ḥimyariten«.

Nina Pigulewskaja führt in diesem Abschnitt aus, daß »Die Gesetze der Himjaren« höchstwahrscheinlich eine pseudepigraphische Schrift seien, die im 6. Jahrhundert von einem uns unbekannten Autor in einem ihm vertrauten byzantinischen Milieu verfaßt wurde. Das griechische literarische Denkmal bestehe keineswegs aus himjarischen Gesetzen. Obwohl das Werk nicht in Südarabien entstanden sei, stelle die aus 64 Kapiteln bestehende Sammlung von gesetzgeberischen Normen dennoch Gesetze dar, welche für die Himjaren gedacht waren. Sie seien in Byzanz abgefaßt worden in der Absicht, sie in den südarabischen Städten anzuwenden, um mit dieser Rechtsordnung auf das dortige öffentliche Leben Einfluß auszuüben. Obwohl die Vorschriften aus im Byzantinischen Reich gebräuchlichen Gesetzesbuchern geschöpft wurden, dürfte der Verfasser des Werkes dennoch eine gewisse Vorstellung von der konkreten Situation, der gesellschaftlichen Ordnung, der Lebensweise und den Gebräuchen in den südarabischen Städten gehabt haben, da »Die Gesetze der Himjaren« sich auf die verschiedenen Aspekte des Lebens beziehen. Die gesamte Gesetzgebung trage städtisches Kolorit, und große Aufmerksamkeit werde einer funktionierenden urbanen Ver-

waltung geschenkt, wobei das System der Administration byzantinischer Städte kopiert wurde. Einige Kapitel schließlich stünden in engem Zusammenhang mit dem byzantinischen kanonischen Recht oder seien direkt daraus übernommen, und andere Bestimmungen hätten ausgeprägt klerikalen Charakter, die dazu dienen sollten, das tägliche Leben christlich zu gestalten; so wurden z. B. Zauberei, Magie, unzüchtige Maskentänze und Schauspielerei mit strengen Strafen belegt. Besonders bemerkenswert seien die zahlreichen Vorschriften uber die Ehe, die wohl enge Sippenbeziehungen, wie sie in Südarabien üblich waren, voraussetzen, und die häufige Erwähnung von Sklaven, was im Byzantinischen Reich im 6. Jahrhundert nicht mehr üblich war.

Nina Pigulewskaja kommt sodann zu dem Schluß, daß »Die Gesetze der Himjaren«, welche eher Gesetze für die Himjaren genannt werden sollten, eine genuine, im 6. Jahrhundert entstandene Gesetzessammlung seien, welche unter Berücksichtigung südarabischer Besonderheiten die Verwaltung und die Lebensweise in den Städten des Byzantinischen Reiches widerspiegeln und vom Bestreben zeugen, auch außerhalb des eigenen Reiches Einfluß zu gewinnen. Selbst wenn das Werk gewisse Vorstellungen der tatsächlichen Lage und der Lebensverhältnisse in den südarabischen Städten erkennen lasse, seien die fälschlich dem als Bischof in Ẓafār wirkenden Gregentios zugeschriebenen »Gesetze der Himjaren« jedoch zu keiner Zeit ein für Südarabien gültiges Gesetzbuch gewesen.

Demgegenüber vertritt Irfan Shahîd in seinem Aufsatz »Byzantium in South Arabia«, *Dumbarton Oaks Papers* 33 (1979), S. 23-94 (wiederabgedruckt in *Byzantium and the Semitic Orient before the Rise of Islam.* Variorum Reprints, London 1988, IX) im »The *Leges*« betitelten Abschnitt auf den Seiten 33-35 die Ansicht, daß von den beiden unter dem Namen des Gregentios überlieferten Schriften, nämlich den *Leges Homeritarum* und der *Disputatio cum Herbano Judaeo*, die Echtheit der Zuschreibung der ersteren leichter zu verteidigen sei als die der letzteren. Die eigentümliche Mischung aus Weitschweifigkeit, Schlüssigkeit und einem erkennbaren Lokalkolorit sprächen für die Authentizität der »Gesetze der Himyaren«, welche den südarabischen Schauplatz vor einem entstehen ließen. Sie setzten in hohem Grade städtische Gemeinschaften voraus, wie sie für Südarabien charakteristisch waren, ließen einen gesellschaftlichen und moralischen Niedergang erkennen, wie er dieses Land zu jener Zeit unglücklicherweise getroffen hatte, und spiegelten eine soziale und wirtschaftliche Struktur wider, wie sie das spätantike Südarabien besessen haben soll.

Seit den sechziger Jahren sind drei Dissertationen über die *Leges Homeritarum* bzw. über die *Vita Sancti Gregentii* geschrieben worden, die allerdings unveröffentlicht geblieben sind und deswegen wohl auch in der hier anzuzeigenden Publikation nicht berücksichtigt wurden. Die für das vorliegende Werk wichtigste Doktorarbeit ist die von Evelyne Patlagean, *Les Lois de St. Grigentios (BHG 3, 706 h-i), couramment appelées Lois des Himyarites. Edition, traduction, commentaire.* Thèse, Paris, École pratique des Hautes Études, Mars 1965, 207 Seiten. Nach der Verfasserin seien *Vita*, *Leges* und *Disputatio* eng miteinander verknüpft, und die *Leges* bilden einen integrierten Bestandteil der langen Version der *Vita*, deren Autor sie in byzantinischer Rechtssprache auf der Grundlage von Quellen *utriusque iuris* verfaßt habe. Die im Text erwähnten städtischen Einrichtungen und das überall zu erkennende byzantinische Vorbild weisen jedenfalls frühestens auf das 7. Jahrhundert hin, manche der verwendeten Funktionärstitel sogar in eine noch spätere Zeit. Sie vermeint im Werk byzantinisches monastisches Gedankengut zu erkennen, das auf Italien im 9. Jahrhundert hindeutet, wo die *Leges* in Rom redigiert worden sein dürften. Die zweite Dissertation ist die von Roger Paret, *Vie de Saint Grégentios évêque de Ẓafār (Yemen).* Thèse, Paris, École pratique des Hautes Études, Mai 1965, 346 Seiten. Auch er ist der Ansicht, daß die unter dem Titel »Die Gesetze der Himjaren« überlieferte *nomothesia* repressiver Verordnungen und minutiöser für die Verwaltung bestimmter Vorschriften mit der *Vita* und den *dialexeis* ein *Corpus Gregentinum* bilde. Er stellt die Vita in die chalzedonensischen Traditionen von Alexandria und Jerusalem und meint, in den hagiographischen Themen neben anderen Abhängigkeiten sogar Beziehungen der *Vita Sancti Gregentii* zur Lebensbeschreibung des hl. Gregor von Agrigent festzustellen, der Ende

des 6. und Anfang des 7. Jahrhunderts Bischof jener sizilianischen Stadt war. Er kommt sodann zu dem Schluß, daß das Gesamtwerk im 7. Jahrhundert im griechischen monastischen Milieu Süditaliens entstanden sein dürfte, wo die Erinnerungen an die Ereignisse auf der Arabischen Halbinsel im 6. Jahrhundert lebendig geblieben waren, um den Rahmen eines dort spielenden hagiographischen Romans zu bilden (Meinem französischen Kollegen Christian Robin bin ich zu aufrichtigem Dank verpflichtet, daß er mich auf diese beiden Dissertationen aufmerksam gemacht und mir in entgegenkommender Weise davon Kopien zur Verfügung gestellt hat). Des weiteren ist noch zu nennen die an der Università degli Studi di Pisa, Facoltà di Lettere e Filosofia, im Oktober 1979 von Gianfranco Fiaccadori eingereichte Tesi di Laurea in Storia bizantina mit dem Titel *La »Vita« di S. Gregenzio vescovo degli Ḥimyariti* (Den Hinweis verdanke ich dem Autor der Dissertation).

Der Verfasser der vorliegenden detaillierten Untersuchung ordnet »Die Gesetze der Himjaren« allerdings dort ein, wohin sie durch die Überlieferung gestellt worden sind, nämlich in den historischen Kontext Südarabiens im zweiten Drittel des 6. Jahrhunderts, d. h. in die Periode der christlichen Vorherrschaft unter Abrehā bzw. Abraha, der in der Vorrede der griechischen Schrift Abraham, König der Himjaren, genannt wird. Auch er ist der Meinung, daß die Gesetzessammlung fälschlich Gregentios zugeschrieben werde; sie wurde vielmehr von einem uns unbekannten Verfasser zusammengestellt, in dessen Werk das Bestreben erkennbar wird, neue christliche Gesetze in das himjarische Reich einzuführen. Diese neue christlich geprägte Gesetzgebung ersetzte jedoch nicht alle bestehenden Vorschriften, sondern beschränkte sich auf gesetzliche Neuerungen, die christliches Ethos in die himjarische Gesellschaft einbringen sollten. »Die Gesetze der Himjaren« können somit nur verstanden und interpretiert werden, wenn man ihren von Grund auf missionarischen Charakter erkenne.

Im Gegensatz zu früher geäußerten Meinungen anderer Autoren vertritt der Verfasser die Ansicht, daß zahlreiche Hinweise in den Gesetzen dafür sprechen, daß sie wahrscheinlich im 6. Jahrhundert in Südarabien entstanden seien und die tatsächlichen sozialen und politischen Bedingungen der himjarischen Gesellschaft der damaligen Zeit widerspiegeln. In der uns vorliegenden Form weisen die Gesetze jedoch wohl Eingriffe und Überarbeitungen aus späterer Zeit auf, welche den Originaltext verändert haben dürften.

In der umfangreichen Einleitung (S. 1-68) des Werkes werden zunächst die geographischen Gegebenheiten der Arabischen Halbinsel dargestellt und die geschichtlichen und politischen Ereignisse skizziert. Die für die Spätzeit herangezogenen literarischen Quellen, von denen im ersten Teil der Bibliographie (die ersten sieben Seiten der Seiten 293-342) allein 91 Titel aufgelistet sind, werden eingehend erörtert. Dabei stehen verständlicherweise griechische Texte an erster Stelle, die hier und im folgenden ausfuhrlich angeführt werden, während etwa arabische Schriftsteller, wie al-Hamdānī, Ibn Isḥāq, al-Masʿūdī und aṭ-Ṭabarī lediglich am Rande Erwähnung finden und auch dann nur auf die auf englisch, französisch oder deutsch vorliegenden übersetzten Teile aus ihren Werken verwiesen wird.

Der meiste Raum des Buches ist der im Titel genannten Gesetzessammlung und ihrer Kommentierung gewidmet. Das erste Kapitel (S. 69-150) handelt vom Wandel des kollektiven Bewußtseins des himjarischen Volkes, welcher der christlichen Herrschaft als Erfüllung des ursprünglichen göttlichen Willens und als prophetische Verheißung verdankt wird. Die dadurch errungene politische Macht wird als Wirken Gottes in der Geschichte und als Geschenk Gottes an die Christen angesehen. War früher das Christentum nur als Minderheit vertreten, so erlangte es nunmehr den Status der Katholizitat und bestimmte die religiöse Orientierung des Landes. Dieser Ubergang bewirkte, daß der christliche himjarische Staat nicht nur kirchliche missionarische Aktivitäten unterstützte, sondern selbst Missionstätigkeit entfaltete.

Das zweite Kapitel (S. 151-211) beschäftigt sich mit der Verfahrensweise der Realisierung dieses die Veränderung bewirkenden Übergangs, der in drei aufeinanderfolgenden Stufen geschehen soll. Die Taufe aller Himjaren, bei welcher die Heiden zwangsweise, die Juden dagegen »freiwillig« ge-

tauft wurden, machte das gesamte Volk zu Getauften, ohne daß alle das Katechumenat als Vorbereitung auf die Taufe durchlaufen hatten. Die verwaltungsgemäße Einteilung des Landes in Bezirke und der Städte in Quartiere, die ῥεγεῶνες bzw. γειτονίαι, denen ein γειτονιάρχης mit Aufsichtspflichten und polizeilichen Funktionen vorstand, war eine wesentliche Grundlage für die neue Gesetzgebung, wodurch die getauften Himjaren leicht überwacht und kontrolliert werden konnten. Diese neue Gesetzgebung unterrichtete die neubekehrten Christen, wies sie auf die Erfordernisse ihres Standes hin und brachte sie von den Gewohnheiten und Praktiken der Andersgläubigen ab; sie stellte einen Weg zum Heil dar, da bei der Ausarbeitung der Gesetze der göttliche Beistand wirksam war und der göttliche Wille in den gesetzlichen Anordnungen evident ist.

Im dritten Kapitel (S. 213-288) wird der Beitrag der gesetzlichen Bestimmungen zur Christianisierung des himjarischen Gemeinwesens untersucht. Dies zeigt sich besonders in drei Bereichen: Erstens im Geschlechts- und Familienleben, wo die Monogamie betont wird, Prostitution und Ehebruch bekämpft werden, illegitimes Verhalten zwischen Freien und Sklaven bestraft wird, die Tätigkeiten der Kinder überwacht und die Beziehungen zwischen Mann und Frau geregelt werden; zweitens im Schutz des sozial Schwachen, wie etwa in der Sklaverei, im Asyl, in Arbeitsverhältnissen, bei Handelsgeschäften, bei der strikten Einhaltung der Heiligung von Sonn- und Feiertagen, bei der Pacht von Immobilien, in der Erbfolge und bei der Ausübung der Wohltätigkeit; drittens in der Umwandlung der staatlichen Macht, und zwar nicht nur in ihrer Zentralisierung und Effizienz, sondern vor allem in ihrer Humanisierung.

Die Staaten des antiken Südarabiens besaßen ein hochentwickeltes Rechtswesen, wovon viele altsüdarabische Inschriften juristischen Inhalts Zeugnis ablegen. Darauf wird nur gelegentlich, vor allem durch die Auswertung von Sekundärliteratur, Bezug genommen, wie etwa des Aufsatzes von A.K. Irvine, »Homicide in pre-Islamic South Arabia«, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 30 (1967), S. 277-292, wo qatabanische und sabäische Texte zu diesem Thema behandelt werden und am Schluß als nichtepigraphische Quelle zusätzlich »Die Gesetze der Himjaren« herangezogen werden. Wenn jemand, wie es der Verfasser des vorliegenden Werks tut, die Überzeugung vertritt, daß »Die Gesetze der Himjaren« in Südarabien entstanden und im historischen Kontext dieses Landes anzusetzen seien, so hätte er die in den einheimischen epigraphischen Denkmälern zahlreich vorhandenen Dokumente zum Rechtswesen als authentische Zeugnisse in viel stärkerem Umfang berücksichtigen sollen.

Da sich kaum ein Abschnitt aus den Gesetzen finden durfte, der in den drei Kapiteln in den Anmerkungen nicht ausführlich und zu wiederholten Malen zitiert wird, hätte man sich gewünscht, daß »Die Gesetze der Himjaren« im Zusammenhang publiziert worden wären, zumal die obenerwähnte Dissertation von Evelyne Patlagean, welche eine Edition des griechischen Textes der Gesetze des hl. Gregentios mit kritischem Apparat enthält, unveröffentlicht geblieben ist. Überall da, wo im vorliegenden Werk eine Passage daraus behandelt wird, hätte man dann auf den betreffenden Paragraph der Edition verweisen können. Daß eine Neuausgabe des Textes der *Leges Homeritarum* ein dringendes Desiderat darstellt, ist daraus zu ersehen, daß man immer noch auf die am Anfang dieser Rezension angeführte Publikation aus dem Jahre 1860 zurückgreifen muß, da der erste Halbband des 86. Bandes der *Patrologia Graeco-Latina* nicht als Neudruck verfügbar ist und, wegen des geringen Interesses, auf welches die in diesem Teilband enthaltenen Schriften stoßen, wohl auch in absehbarer Zeit nicht nachgedruckt werden wird.

Walter W. Müller

F. Stanley Jones, An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity. Pseudo-Clementine *Recognitiones* 1.27-71. Scholars Press, Atlanta, Georgia, in 8°, xii-208 S. (= Texts and Translations 37. Christian Apocryphal Series 2, edited by Jean-Daniel Dubois und Dennis R. MacDonald).

Die Anzahl der berühmten Leute, die sich mit der Pseudo-Klementinischen Literatur beschäftigt haben, ist ziemlich hoch. Keiner von ihnen ist dem F. Stanley Jones entgangen. Wie es im Titel bereits klar ausgedrückt vorliegt, geht es um die ziemlich ausgedehnte Stelle 1.27 bis 1.71. Daß hier sehr alte Materialien auftauchen, wurde immer gemeint. Doch mehrere Theorien haben ihr Gewicht zu stark gewichtet. Das Buch von F. S. J. verfolgt die zahlreichen Theorien, die sich auf diesem Passus entwickelt haben, sehr genau und sorgfältig nach, so daß die Widersprüche von sich selbst zu anderen Lösungen zwingen. Damit gibt der Autor den zukünftigen Forschern einen neuen Arbeitsraum, da die als endgültig vorgebrachten Hypothesen in diesem Feld zahlreich gewesen sind. In seiner Schlußfolgerung bleibt der Autor sehr vorsichtig, nachdem er die zu rasch kanonisierten Konstruktionen der Vorgänger deutlich als zu labil bezeichnet hat. Eine Quelle, die man am Ende des 2. Jahrhunderts wahrscheinlich ansetzen muß, sollte man hier aufnehmen. Doch diese Quelle zeigt keine direkte Feindlichkeit gegenüber Paulus, wie zu oft erklärt wurde. Paulus ist verantwortlich für den Tod des Jakobus und den Anfang der Vernichtung der Christen in Jerusalem. Deshalb greift dieser Anti-Paulinismus nicht die Kritik Paulus' an den Gesetzen an, sondern benutzt wahrscheinlich die Briefe Pauli bloß deswegen nicht, weil diese Briefe von einem Mörder der Urgemeinde stammen (S. 166). Der Passus stammt offensichtlich aus den judenchristlichen Kreisen, die sich auf Jakobus, den Bruder des Herrn, stützten. Jedenfalls soll man diese Quelle nicht mehr in Beziehung zu dem *Kerygma Petrou* bringen, wie es J. Schoeps sich vorgestellt hatte, dem die meisten hier gefolgt sind. In der Mitte des Buches steht eine sorgfältige englische Übersetzung von 1.27 bis 1.71: aus dem Syrischen, Lateinischen und Armenischen spaltenweise zusammengesetzt (S. 51-109). Obwohl die armenischen Fragmente selten sind, helfen sie, mehr Freiheit zu behalten in der Untersuchung des Abstands zwischen den lateinischen *Sermones* und den syrischen *Recognitiones*. Die Arbeit F. S. Jones ist ohne Zweifel ein Fortschritt zu einer gesünderen und freieren Schätzung dieses schwierigen literarischen Genres.

Michel van Esbroeck

Joseph Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., 1995, in 4°, xv-420 S.

J. Patrich hat sich zuerst als Ziel genommen, im Osten von Jerusalem Meter für Meter eine archeologische Beschreibung der Einsiedeleien, sei es Zenöbien oder Monasterien, vorzunehmen, und alles das Leben der dort gestorbenen berühmten Mönche Betreffende detailliert zu rekonstruieren. Damit kam notwendigerweise Sabas als Hauptpersönlichkeit des Mönchtums zuerst in den Vordergrund. Als Muster seiner Untersuchungen dienen die schönen Ausgaben von H. G. Evelyn-White über die Monasterien des Wadi'n Natrûn, die 1932-1933 erschienen sind. Doch in dem viel verwickelteren Rahmen des christlichen Palästina hat sich dieses Ziel zu einem breiteren Fresko entwickelt, weshalb ein gewisser Anspruch entstanden ist, das ganze Mönchtum vom 4. bis 7. Jahrhundert zu beschreiben. Bereits eine oberflächliche Ansicht der fünf Teile zeigt, daß irgendwo Doppelerwähnungen kaum zu vermeiden sind. In der Einleitung geht es um das Mönchtum überhaupt vor dem heiligen Sabas: Nitria, Coenobia des Pachom, das syrische Mönchtum, basilianisches Mönchtum und die Justinianischen Ordnungen für die monastischen Bewegungen. Im 2. Teil geht es um

die Bauprojekte von Sabas (S. 51-166). Die große Lavra (483), die neue L. (507), die Heptastomos L. (510), die Jeremias L. (531), die Lavra der Sabas-Jünger. Dann die Coenobia Kastellion (492), das kleine coenobium (493), die Grotte (508), die Klöster von Scholarios (509), Zannos (511?), die coenobia vom Gadarafluß und Nicopolis/Emmaus, und die älteren Siedlungen von Euthymius und Theoktistos, die später unter Sabas' offizielle Leitung gestellt wurden. Schließlich kommen die Gastewohnungen. Im dritten Teil findet man Sabas als Abbas und Gesetzgeber für die Mönche (S. 169-274), und hier wird der Geschichte und der Liturgie auch Raum gegeben. Im 4. Teil wird Sabas wiederum als kirchlicher Stellvertreter für das Mönchtum betrachtet (S. 279-311), und seine Rolle während seiner zwei Reisen nach Konstantinopel bewertet. Schließlich gibt Teil 5 (S. 323-352) eine Skizze der weiteren Entwicklungen mit dem Origenismus, Monotheletismus oder Monoenergismus, dem *Filoque*-Streit und dem Ikonoklasmus vom 532 bis 638. Es liegt auf der Hand, daß in einem so großen Rahmen nicht alles auf Urquellen begründet werden kann. Unbestritten liegt der Schwerpunkt J. Patrichs in den sehr sorgfaltigen archäologischen Beschreibungen der heute erhaltenen Gebäude. Nie hat man bisher so genau analysiert. Diesbezüglich ist die Monographie unentbehrlich für jeden Palästina-Forscher. Was die Erweiterungen des Themas in Zeit und Raum betrifft, spürt man manchmal eine gewisse Unvertrautheit mit den Quellen (z. B. Eutyches [S. 420 bei den *Errata* so korrigiert statt Eutychius S. 307], der noch im Index S. 396 als Patriarch von Jerusalem eingereiht wird!). J. P. hängt etwas zuviel von vorigen Arbeiten ab. Die Kritiken, z. B. die an Vööbus' *History of Asceticism in the Syrian Orient*, werden nicht berücksichtigt. Die Bibliographie hat keine wichtige Gesamtdarstellung über das orientalische Mönchtum unbenützt gelassen. Doch die fehlende Vertrautheit mit weiteren Veröffentlichungen läßt sich manchmal nachweisen. S. 284, 329 und 345, Anm. 24 geht es um arabische Übersetzungen: nie wurde erwähnt, daß sehr viele georgische Übersetzungen aus dem Arabischen übersetzt wurden. Gerade die *Vita Sabae* lag ursprünglich auf arabisch vollständiger vor als die archaischen arabischen Fragmente aus Leipzig, die nur Exzerpte davon bieten (cf. G. Contamine, *Traductions et traducteurs aus Moyen-Age*. Colloque international du CNRS, Paris 1989, S. 133-143). Für Choziba sind die 1904 durch Papadopoulos-Kerameus herausgegebenen Epitaphien der Mönche nicht erwähnt: dort findet man doch die Namen Johannes *der Araber*, Georg *der Bessos*, Stephanus *der Iberer* (ibid., S. 142); über die Bessen (S. 338 und 214) kommt nur eine Anmerkung von Festugière vor, um sie als Georgier zu bezeichnen. K. Kekelidze hielt sie vielmehr für A-*bas*-goi. S. 28 ist Basilius' Familienbesitz noch am Iris bezeichnet, weil P. Maraval gezeigt hat, daß Annesi bei Kaisareia zu finden ist. S. 39 wird die Zionkirche nur als Gründung von Johannes I. um 338 erwähnt, ohne Angaben über die Umbauten Theodosios I. S. 34 und 296 sind die *Akoimetoi* zuerst in Konstantinopel angesetzt, danach in der Umgebung. Der genaue Ort »15 km nördlich am östlichen Bosphorus in Eirenaion« wird nicht gezeigt (Cf. *The Journal of Theological Studies*, 1987, S. 129-135). Ebenso wird S. 305 kaum angezeichnet, daß die *Rufinianen*, wohin Sabas sich bei Konstantinopel zuruckzog, ein Kloster war (J. Pargoire, Rufinianes, in *Byzantinische Zeitschrift*, 8 [1899], 429-477). S. 340 hätte man etwas mehr über Eustochius, und S. 341 über Petrus Bischof von Jerusalem erwartet. Vom letzteren ist eine Rede zugänglich (*Orientalia Christiana Periodica*, 51 [1985], S. 33-59), und wie Eustochius sich gegenüber Makarios II. verhielt findet man in *Analecta Bollandiana*, 112 (1994), S. 65-84, mit der früheren Literatur. S. 250 wird der sehr wichtige Widerstand des heiligen Sabas gegen die Anhänger des erweiterten Trishagion kaum kommentiert. S. 336 wäre Johannes von Scythopolis, Autor der *Scholia ad Dionysium Areopagitam*, von dem späteren Bischof von Scythopolis zu unterscheiden. S. 328 sieht man offensichtlich, daß die Fußnote über Anastasios den Perser eine spätere Ergänzung ist, nachdem J. P. die große Arbeit von B. Flusin gefunden hatte. Diese Details zeigen nur, daß die Verallgemeinerung des Urthemas von J. P. vielleicht etwas zu schnell entstanden ist. Doch wenn es um Kleidung, Nahrung, Gebräuche oder tägliches Leben der Mönche oder um die Lage der untersuchten Klöster geht, dann ist der Autor unübertroffen die beste Quelle, da keiner bisher auf diesem Gebiet so grundlegend gearbeitet hat.

Michel van Esbroeck

Emmanuel Testa, The Faith of the Mother Church. An Essay in the Theology of the Judeo-Christians. Translated from the Italian by Paul Rotondi, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1992, XVII-236 S. und 41 S. für die Zeichnisse (= Studium Biblicum Fransiscanum. Collectio minor n. 32).

Der Autor E. Testa wurde erst bekannt durch sein 1962 erschienenes Buch *I simboli Giudeo-Cristiani* ist. Diese Untersuchung beschrieb und kommentierte schon damals die *graffiti*, die in mehreren Ausgrabungsorten besonders in Jerusalem ans Licht gebracht wurden. Von hierher haben sich die Vorstellungen Testas zu einer Synthese entwickelt, in welcher eine Urgemeinde angenommen wird, die er durchaus als judenchristlich bezeichnet. Nicht nur zahlreiche patristische Parallelen werden dafür angeführt, darunter vielleicht am meisten Irenäus und Ephrem (ohne Rücksicht zum Beispiel auf *Symbol of Church and Kingdom* von R. Murray 1975 in Cambridge), sondern auch die besondere Ansicht des Autors über das Verhältnis dieser judenchristlichen Gemeinde gegenüber der Großkirche. Manchmal spürt man in den Ausdrucksweisen des Autors einen antibyzantinischen Affekt, als ob die ersten Schwierigkeiten dieser Kreise durch die konstantinische Ära provoziert worden waren. E. Testa versucht, die ursprüngliche Theologie, die sich in diesen Kreisen entwickelt hat, zu rekonstruieren. Doch stellt er am Ende fest, daß diese Theologie gegenüber der orthodoxen Trinitätslehre zu kurz greift, obwohl bereits diese Urchristen die ebionitische Deutung Christi als eines bloßen Menschen bestritten haben. Mehrere Stellen in dieser Arbeit gehen auf den geschichtlichen Rahmen des Aufstiegs und des Niedergangs dieser judenchristlichen Bewegungen ein. Das Ergebnis ist allerdings für den Spezialisten enttäuschend. Es werden fast nur Allgemeinheiten der Kirchengeschichte knapp zusammengefaßt, ohne Rücksicht auf mehrere Dokumente, die bereits vor langer Zeit publiziert wurden (z. B. *AnBoll* 102 [1984] S. 94-134). Bereits im Titel mußte die »Mutterkirche« ausdrücklich mit der Kirche der Hagia Zion identifiziert werden, und dies gerade für eine Periode, in welcher das *Obergemach* der Apostel unter Theodosius dem Großen an die ursprüngliche Zionskirche angeschlossen wurde. Wie kann man zustimmen, daß der Traktat *Über Jesus und die Kirchen* tatsächlich dem dritten Bischof von Jerusalem im frühen zweiten Jahrhundert zugeschrieben wird, wenn doch der Herausgeber ihn um 200 datiert? (*Patrologia Orientalis*, pp. 153-203 deren Inhalt der Autor an keiner Stelle erwähnt). Ebenso scheint es etwas fantastisch, die ganze Zeremonie des Marientodes auch in das erste Jahrhundert zu datieren, was bestimmte archäologische Vorstellungen über Gethsemani in sich schließt, die von mehreren Archäologen nicht akzeptiert werden. Wie kann man übrigens die Stelle Matth 16,16 einerseits als »judenchristlich« erklären mit dem ausdrücklichen Wunsch, die jüdischen Elemente zu unterstreichen, und andererseits die Parallele des Yom Kippur nicht erwähnen? (Cf. *Revue théologique de Louvain*, 11 [1980] S. 310-324). Obwohl überall die verschiedenen Aussagen ausdrücklich durch patristische Stellen belegt werden, gewinnt der Leser doch den Eindruck, daß man hier mehr die visionäre Wahrnehmung einer Theologie findet als die geschichtliche Entwicklung einer urchristlichen Gemeinde. Trotz dieser Eigentümlichkeiten wird der Leser diese reiche Sammlung von urchristlichen Vorstellungen mit Gewinn benützen können.

Michel van Esbroeck

Sebastian Brock, Bride of Light, Hymns on Mary from the Syriac Churches, translated by... (Mōrān 'Ethō No. 6), Kottayam, Kerala/India 1994, 171 S.

Sebastian Brocks englische Übersetzung einer Vielzahl von Marienhymnen aus der Tradition der altsyrischen Kirche ist inzwischen die dritte ihrer Art in der Volkssprache, die vorangegangene deutsche Übersetzungen ergänzt. Johannes Madey legte 1981 Paderborn in seinem Bändchen ›Ma-

rienlob aus dem Orient‹, 184 S. aus dem Stundengebet und der Eucharistiefeier der syrischen Kirche die Gebete, die der Mutter des Herrn an jedem Tag der Woche gewidmet sind, vor. Er stattete seine Übersetzung mit Anmerkungen und einem syrisch-deutschen Glossar für das Verständnis der wichtigsten liturgischen Begriffe aus. Der bekannte Ephramherausgeber Edmund Beck OSB legte 1991 Metten im Rahmen einer Festgabe für Augustinus Kardinal Mayer OSB, ›IN UNUM CONGREGATI‹, S. 88-106 nach der Edition von Lamy eine Auswahl altsyrischer Marienhymnen in deutscher Übersetzung vor mit Anmerkungen (103-105). Die umfänglichere englische Übersetzung von Sebastian Brock mit insgesamt 47 Nr. ist insofern eine Ergänzung, als sie u. a. die von Beck ausgewahlten und gekürzten Hymnen um ein vielfaches vervollständigt. Schade ist nur, daß er dessen Anmerkungen nicht mit übernommen hat. Zusätzlich bietet Brock neben funf bekannten Ephräm-Hymnen (18-32) eine größere Anzahl übersetzter anonmyer syrischer Marienhymnen aus dem 5./6. Jahrhundert. Neun Hymnen, die Nr. 31-39 (102-108), stammen von Simeon »dem Töpfer« aus Gēšīr, einer kleinen Ortschaft in Nordsyrien um ca. 500. Formal gliedert er die Texte in ›Prayer Songs‹, 40 Nr. (18-110), in ›Dialogs Poems‹ Nr. 41-44 (111-134) und in ›Vers Homilies‹ Nr. 45-47 (135-167). Für seine Übersetzungen nennt Brock S. 15-17 die gedruckten syrischen Quellen, vereinzelt mit dem Hinweis auf Handschriften, aus denen direkt übersetzt wurde. Den einzelnen Dichtungen stellt er eine prägnante Einführung voran, welche die zum Teil langen Strophen einer Dichtung thematisch sofort überschaubar macht.

Ziel dieser Übersetzung ist es, die Unmittelbarkeit einer sprachlich und thematisch reich entfalteten Marienfrömmigkeit zum Sprechen zu bringen, die ihre Kraft aus der engen Verbindung mit dem Sohn und der Trinität erhält. Die ganzheitliche Schau dieser Dichtertheologen, daß die materielle und geistliche Welt geheimnisvoll miteinander verbunden sind und nichts und niemand durch sich selbst existiert – eine Schau, die im 12. Jahrhundert Hildegard von Bingen in eindringlicher Weise wiederholt –, verkörpert Maria in wunderbarer Weise als Ur- und Vorbild durch ihre komplexen Beziehungen zu Christus, zur Kirche und zum Einzelmenschen, in denen auch das Alltagsleben miteingefangen ist. Diese komplexe Verquickung von realer und geistlicher Wirklichkeit spiegeln insbesondere die langen dialogischen Dichtungen wieder. In der Auseinandersetzung zwischen Vernunft und Glaube hinterfragt Maria mit kritischen Einwänden die Botschaft des Engels, um sicher zu gehen, nicht einer Botschaft von Satan als einem verkleideten Engel des Lichts (2 Kor 11,14) aufzusitzen: 41:3 »I am afraid, sir, to accept you…«, 41:32 »All your words quite astonish me. Niemals wurde bisher von einer Jungfrau ein Sohn geboren.« Die Botschaft sowie der Engel als Feuergestalt erzeugen Furcht und Schrecken: 25:12 »Your message is fearsome, like yourself; your voice and your words are just like your appearence.« Das Schreck- und Furchterregende der Engelsbotschaft schwingt noch in der Namensgebung des Sohnes (nach Jes 9,6) mit in 25:9 »You are ›The Wonderful‹« der Wunderbare, oder: »Wonderful you are«, ein Wunderbarer bist Du. E. Beck übersetzt S. 98 das in dieser Strophe neunmal vorkommende syrische Wort: temhā = (Wunder, Lamy II col. 551) durchgängig mit dem Nomen »Wunder«, während Brock es sechsmal mit »wonderful« übersetzt in Anlehnung an Jes 9,6, wo das Hebräische *pälä* den Inhalt des göttlichen Planes ausdrückt. Aber auch die Septuaginta hat schon die Aussage über die Sache mit θαυμαστος auf die Person übertragen, so daß mit »wonderful« oder »The Wonderful« noch die ursprüngliche semitische Bedeutung: »erschreckend, staunenswert« deutlicher akzentuiert ist als in der wörtlichen, aber mehr intellektualisierten Übersetzung durch das deutsche Substantiv »Wunder« bei Beck. Dieses Beispiel möge zeigen, wie bei Übersetzungen in je eine andere Volkssprache Urtexte akzentuiert werden können.

In der Einleitung (1-15) weist Brock auf das vielfach vergessene Erbe der frühen Christenheit hin, gab es doch neben dem lateinischen Westen und der griechischen Ostkirche ganz im Osten des römischen Reiches und Persien den syrischen Orient mit der Kirche von Antiochien. Jede dieser drei Traditionen zeichnet sich durch ihren eigenen Beitrag für die ganze Weltkirche aus. Den eigentümlichen Charakter der syrischen Christen und ihrer Kirchenschriftsteller sieht Brock im poetischen

Charakter ihrer Spiritualität. Die Poesie gilt als hervorragendes Mittel, unergründliche theologische Gedanken anschaulich zu vermitteln. Für die Betrachtung des zentralen Geheimnisses der Heilsgeschichte, die Menschwerdung Gottes, setzen daher syrische Dichtertheologen als ideales aufschließendes Mittel die Poesie ein. Das Wunder der Inkarnation führt von sich aus zur Bedeutung Marias mit den für sie damit verbundenen Mysterien.

Mariendichtungen enthalten daher immer auch Aussagen über Christus, sind ein Teil der Christologie. Dies zeigen eindrücklich am Schluß der Übersetzung die dankenswerten Verzeichnisse der Titel und Typen fur Christus und Maria (167-170). Das erste liest sich wie eine Namen-Jesu-Litanei, obwohl das Fest des Allerheiligsten Namens Jesu erst viel später, 1721 unter Papst Innozenz XIII. als gesamtkirchliches Fest vorgeschrieben wurde.[1] Das zweite Verzeichnis liest sich wie eine Vorform des Akathistos, vor allem die Anrufungen und Grüße an Maria in Nr. 45:154-174 (139f.);[2] und es enthält zahlreiche Anrufungen und Titel als Mutter, Jungfrau, biblische Symbole, Apotheose als die von Gott Geliebte, Einzig Wunderbare der erst viel späteren Lauretanischen Litanei.
Auffallend ist u. a., daß der mehrfach verwendete bildhafte Ausdruck »Der Alte der Tage« nach Dan 7,13 ein Christustitel ist, wohl um die Ewigkeit des Sohnes auszudrücken, wenngleich der aramäische Text und die Pešitta für diesen Ausdruck und für »Menschensohn« zwei verschiedene Personen nennen. Brock zeigt auf, daß in der ältesten griechischen Übersetzung bereits beide Ausdrücke identifiziert werden und daß der syrische Dichter offenbar älteren griechischen Schriftstellern folgt, bei denen der Titel »Der Alte der Tage« bereits für Christus angewendet wird. Bemerkenswerk ist, daß einzelne Christustitel auch auf Maria übergehen wie: Arzt, Lebensbaum, der Freigeborene, die freigeborene Jungfrau, der Wunderbare, die Einzig Wunderbare, wunderbare Jungfrau, Jungfrau voll Wunder.

Die meisten syrischen Mariendichtungen behandeln die Verkündigung und Geburt. Obwohl es in der byzantinischen und lateinischen Tradition und später ab 12. Jahrhundert in der europäisch volkssprachigen Literatur eine breite Entfaltung von Marienklagen gibt,[3] liegen diese im Altsyrischen nur vereinzelt vor, von denen Brock eine als Nr. 40 (108-111) in Übersetzung vorlegt. Frappierend ist hier, daß Maria ihre Klage wie ein großes Weltschauspiel eröffnet und wie in einer Fluchrede die Kreuzigung beklagt, dann aber ihre Sprache in die des Hohenliedes umschlägt. Die Thematik von Brautgemach und Hochzeit als Kreuzigung verbindet in antithetischer Raffung unsäglichen Schmerz und höchste Zuversicht des ewigen Lebens als Ausdruck starker Gefühls- und Glaubenskraft, Texte, die bis heute in der syrischen Karwochenliturgie weiterleben. Diese Texte erhärten auf verbreiteter Basis die bereits schon frühere Feststellung von Ortiz de Urbina, daß Maria im Syrischen nie passiv, sondern die aktiv Handelnde ist.

Brock unterstreicht S. 11 f. zu Recht die größte Bedeutung Mariens für alle Menschen in ihrer Offenheit des Geistes für den Anruf des Heiligen Geistes zur Aufnahme des Wortes Gottes, das Maria

1 Hierzu: Alex Stock, Poetische Dogmatik, Christologie – 1. Namen. Paderborn 1995, S. 17. Das Anliegen dieses Buches ist es, auf die Vielfalt der Namen Jesu in der griechischen und lateinischen Tradition hinzuweisen, wofür der Autor viele Belege bringt. Er sieht darin auch den Ausdruck einer poetischen Theologie, die zu einer pneumatischen zu beleben wäre im Sinne des 3. Artikels des Glaubensbekenntnisses: »Et in Spiritum Sanctum, qui locutus est«, wobei auch der Klang, der Ton, die Melodie, die Wörter als Ausdruck des Affekts eine Rolle spielen (S. 180), so wie im Ephräm-Metrum der Rhythmus und Klang der Wörter auch Empfindungen zum Ausdruck bringen.

2 Th. Nikolaou, Akathistos, in: Marienlexikon, hrsg. von R. Baumer und L. Scheffczyk, Bd. 1, St. Ottilien 1995, S. 66f. W. Dürig, Lauretanische Litanie, ebd., Bd. 4, 1992, S. 33-42. Vgl. auch: Johannes Madey, S. 13ff.

3 Artikel: Klagen, ebd., Bd. 3, 1991, S. 558-565 mit der europäischen volkssprachigen Tradition; G. Bernt/F. Tinnefeld, Artikel: Planctus, ebda., Bd. 5, S. 247ff., lat.-byzantinische Tradition; S. Brock: syrische Tradition, ebd. S. 249f. Jungst hierzu: Ulrich Mehler, Trierer Marienklage, 1. H. des 15. Jh., in: Die dt. Lit. des Mittelalters, Verf. Lex., Bd. 9, 1995, Sp. 1050-1052.

zuerst über das Ohr empfing. Seit Ephräm kennt die ganze syrische Tradition den Parallelismus zwischen der Herabkunft des Heiligen Geistes, Lk 1,35 und der Anrufung des Heiligen Geistes für die Heiligung der Opfergaben während der eucharistischen Liturgie, welche die Gegenwart Christi in Brot und Wein bewirkt. Diese Handlung in der Liturgie fordert die gleiche marianische Haltung der inneren Offenheit nicht allein vom Zelebranten, sondern von allen Menschen als Voraussetzung für die Aufnahme des göttlichen Wortes und seiner Anverwandlung.

Die englische Übersetzung liest sich durchgangig flüssig und klar, bietet S. 161 f. eine ausgewählte marianische Bibliographie und neben den bereits genannten Indices einen Bibelindex, S. 163-65, ein Namen- und Sachverzeichnis (165-167) und als Index 6 den Zeilenanfang jeder Dichtung (170 f.).

Es wäre wünschenswert, wenn diese schöne Übersetzung syrischer Mariendichtungen mit den aufschließenden Indices fortgesetzt werden könnte. S. Brock rechtfertigt die Fortlassung der Marienhomilien von Narsai († um 500) und von Jakob von Sarugh († 521) wegen ihres großen Umfanges. Eine zusammenfassende Gesamtausgabe aller Mariendichtungen und Gebete wäre eine hervorragende Vergleichs- und Diskussionsgrundlage für alle späteren Mariendichtungen des Mittelalters. Ich denke hier zum Beispiel an den berühmten Marienpreis des Konrad von Würzburg,[4] † 1287 in Basel, die »goldene schmiede« = Das goldene Geschmeide, ein mittelhochdeutscher Marienpreis von 1000 gereimten Verspaaren in einer sich überbordenden poetologischen Metaphorik. Das Paradoxon der Gottesmutterschaft zum Beispiel wird wie in der syrischen Dichtung von der Trinität her gesehen, daß Maria Tochter, Mutter und Braut ist (VV 282-291). Der überaus beredte und kunstsinnige Konrad bricht gelegentlich in Sprachunfähigkeit aus, denn Marias Lobpreis sei »unauskündbar«, ähnlich in der syrischen Dichtung Nr. 41:3 (11 f., vgl. J. Madey, S. 37), Beispiele, die zeigen, wie alt und fest gewisse Aussagen in der Mariendichtung sind und von einer konstanten Marienverehrung sprechen.

Margot Schmidt

Jobst Reller, Mose bar Kepha und seine Paulinenauslegung. Nebst Edition und Übersetzung des Kommentars zum Römerbrief, Wiesbaden (Harrassowitz Verlag) 1994, X-507 S. (= Göttinger Orientforschungen. I. Reihe Syriaca 35).

Während die Seiten 224 bis 477 (die oben für die Doppelseiten der Ausgabe mit Übersetzung und Quellenverzeichnis als 221 bis 347 numeriert sind), den genauen Titel dieses Bandes widerspiegeln, gibt es zuerst in der Arbeit von Jobst Reller eine umfangreiche Einführung (S. 1-220) über den Zustand und den Wert der gesamten Produktion von Moses bar Kepha, der bis am Ende des 9. Jahrhunderts tätig war. Nach einer Übersicht über die modernen Arbeiten über Moses bar Kepha und ihre manchmal ungenügende Durchführung (1-20) stellt J. R. eine vierspaltige Auslegung der *Vita Mose* vor, die zwei Grundversionen und die Bemerkungen aus der *Chronica Edessena* oder aus der Kirchengeschichte von Bar-Hebraeus (S. 24-29 der Grundnumerierung, oder 24-26 mit Doppelseiten), aufgrund von neun Handschriften. Ein tiefgreifende Kommentar folgt S. 28-58, wo alle Toponyme und Namen diskutiert werden. Es entsteht eine profilierte Persönlichkeit, die sich gegenuber der hazazanitischen Formel der eucharistischen Brotbrechung, die bei Diodorus von Tarsus seine Begründung fand, so ausgedrückt hat, daß er die Einheit der Kirche bewahren konnte, obwohl er den Namen Severus gewählt hatte und durch den Monophysiten Patriarch Johannes II. geweiht wurde. Für die elf noch zuganglichen Werke Moses gibt J. R. jeweils alle Handschriften an, wo noch etwas zu finden ist, und weist darüber hinaus auf vier verlorene Traktate hin (S. 78). Von diesen Werken gibt er die chronologische Entwicklung. Erst dann beschäftigt er sich mit den Handschriften des Paulinenkommentars (S. 88-220). Zuerst stellt er fest, daß die Bibelzitate mehrmals nicht in griechischen Vorlagen zu suchen sind, sondern in Kommentaren, die auf Syrisch vorlagen. Von

4 Herbert Kolb, Konrad von Würzburg, in: Marienlexikon Bd. 3, 1991, S. 622 f.

Ephrem bis ʿAbdischo ʿBar Berika zahlt er 33 meistens fragmentarisch uberlieferte Kommentare auf. Hauptquelle ist Chrysostomus, und dies ist wahrscheinlich seiner Bemühung, die Einheit der Kirche zu bewahren, zuzurechnen. Wie Mose aus beiden Seiten, aus Osten und Westen sein Gutes gefunden hat, wird auf S. 207 knapp graphisch zusammengefaßt. Wenn selbst der Kommentar zum Römerbrief nicht vollstandig überliefert worden ist, verkörpert Mose durch sein enzyklopädisches Werk die notwendige offene Tendenz, die »die Einheit von Ost und West im Patriarchat von Antiochia fundieren konnte und zum Zweck der Rezeption die schultheologischen Traditionen beider Räume in sich vereinen mußte« (S. 215-216). Die Ausgabe ist ebenso tief in seinem Kontext angelegt und macht aus dem ganzen Band ein ungewöhnlich notwendiges Instrument für die Geschichte der syrischen Kirchen.

Michel van Esbroeck

Richard van Leeuwen, Notables & Clergy in Mount Lebanon. The Khāzin Sheikhs & the maronite Church (1736-1840) (= The Ottoman Empire and Its Heritage. Politics, Society and Economy 2) Brill. Leiden, New York, Köln 1994, 290 S.

Der Autor geht der Frage nach, welche Rolle die Ḫāzin-Familien im Prozeß der Reformierung der maronitischen Kirche in der Zeit von 1736-1840 gespielt haben. Er beginnt mit der Darstellung der wirtschaftlichen und politischen Auswirkung des steigenden Welthandels auf das Osmanische Reich und im besonderen auf den Mont Liban. Der aufblühende Handel mit Europa ist der wichtigste Faktor der Entwicklung. Die ersten Kontakte zwischen dem Mont Liban und Europa, vor allem im Bereich des Seidenhandels, führten zu den besonderen Beziehungen zwischen Faḫr ad-Dīn Maʿn und dem Großherzog der Toskana. Die Rolle der Toskaner wurde schnell von den Franzosen übernommen, die ihre Beziehungen zu den Maroniten ausbauten. Unter Bašīr aš-Šihāb kam es zu einer Zentralisierung der Politik und zu einer Anpassung des Steuersystems an die neuen politischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten. Von den wirtschaftlichen Änderungen profitierten vor allem die Ḫāzins, die sich als Steuerpächter in Kisrawān unter Faḫr ad-Dīn etablieren konnten. Doch ab der Mitte des 18. Jh.s verloren sie wieder aufgrund der ökonomischen Anderungen im Mont Liban an Macht. Ihr Besitz wurde auf die verschiedenen Familien aufgeteilt, und ihre politische und administrative Bedeutung sank. Aufgrund der Einverleibung von Jubayl und Batrūn, die ökonomisch immer bedeutsamer wurden, in das Herrschaftsgebiet der Šihābs entstanden in den maronitischen *mudabbirs* bedeutende Widersacher der Ḫāzins.

Die komplexe ökonomische Entwicklung in Mont Liban spiegelt sich wieder in der Beziehung zwischen den Ḫāzin-Scheichs und der maronitischen Kirche. Zeitgleich mit dem ökonomischen Eindringen Europas in den syrisch-libanesischen Raum versuchte auch der Vatikan verstärkt die östlichen Christen in die sich als Mutterkirche verstehende römische Kirche zu integrieren. Durch diese Integration änderte sich allmählich die Organisation der östlichen Kirchen, vor allem der maronitischen. Im 17. Jh. hatten sich die Ḫāzins als unumstrittene Patrone der maronitischen Kirche etabliert. Ihre ökonomische Macht beruhte auf der westlichen Orientierung, ihre kirchliche Bedeutung basierte aber auf einem Kirchenverständnis, das die Kirche in die weltliche Gesellschaft fest integrierte. Die von Rom geförderte Entwicklung der Kirche zu einer eigenstandigen gesellschaftlichen Macht rüttelte an der Machtbasis der Ḫāzins. Dieses zwiespältige Verhältnis der Ḫāzins zum Vatikan drückte Nawfal al-Ḫāzin 1711 in seiner Bereitschaft aus, die Autorität des Vatikans in dogmatischen Fragen anzuerkennen, nicht aber in den organisatorischen Angelegenheiten. Durch die Kontakte des maronitischen Klerus zu Europa und die Gründung des Libanesischen Ordens nach westlichem Vorbild verloren die Ḫāzins immer mehr die Macht. Sie reagierten darauf, indem sie mehr Familienmitglieder in die kirchliche Hierarchie einzubringen versuchten. Der Interessenkon-

flikt zwischen den Ḫāzins und denen, die eine Erneuerung der Kirche nach Vorgaben des Vatikans wollten, manifestierte sich deutlich während des Libanesischen Konzils von 1736. Wenn das Konzil auch mit einem Gleichgewicht der Kräfte endete, so fuhrte die ökonomische Entwicklung, die Zerstrittenheit der Ḫāzinfamilien und ihre teilweise Verarmung zu einem allmählichen Verlust ihrer Macht. In diesem Prozeß der Auseinandersetzung zwischen den Ḫāzins und der Kirche spielen die *waqfs* eine zentrale Rolle. Zunächst haben sie zu dem Machtgewinn und der Patronage der Ḫāzins über die maronitische Kirche beigetragen, denn die Ḫāzins belebten Klöster und ihre wirtschaftliche Bedeutung neu, worauf sie auch ihre Autoritat und ihre ökonomische Macht aufbauten. Mit den neuen Ordensformen kam es zu einer Zentralisierung klösterlicher Verwaltung und einer Stärkung und Ausweitung ihrer ökonomischen Bedeutung. Der Libanesische Orden verband sich dann aber mit dem Bašīr-Emirat, was zu einer weiteren Infragestellung der Macht der Ḫāzins führte, bis diese schließlich ihre Patronage über die maronitische Kirche aufgeben mußten.

Der Autor behandelt eine wichtige Periode für die Geschichte der Maronitischen Kirche und zeigt die ökonomischen und politischen Kräfte, die in dem Reformprozeß der maronitischen Kirche wirkten. Dies ist ein wichtiger Aspekt, der so manches Mal in der Kirchengeschichte vernachlässigt wird. Der Autor ist jedoch kein Kirchengeschichtler. Dies zeigt sich nicht nur daran, daß er darauf verzichtet, die Motive für die kirchliche Reform darzustellen, sondern auch in der unzureichenden und mangelhaften Beschreibung kirchlicher Strukturen (z. B. S. 99). Völlig durcheinander geraten sind die kirchlichen Amtsbezeichnungen auf S. 99: »metropolitans (*muṭrān*), deacons (*khūrī*), priests (*qass*) and chaplains (*shıdyāq*; *shammās*). In theory, the rank of *muṭrān* was not identical to that of *usquf* (litt. ›bishop‹), or *Ra'īs al-asāqifa* (›archbishop‹)« (vgl. jedoch Glossar, Appendix seven, wo die arabischen Termini zum Teil richtig übersetzt sind). Auf den Seiten 98-99 schreibt der Autor, daß vor dem 18. Jh. die Organisation der maronitischen Kirche auf Gewohnheitsrecht beruhte, weil es keine Kodizes für die kirchliche Hierarchie und Ordnung gab. Dies ist falsch, denn es gab den Nomokanon (Kitāb al-Hudā) des maronitischen Metropoliten David (11. Jh.), dessen Lücken mit Teilen der koptischen Sammlung des aṣ-Ṣafī Abū l-Faḍā'il ibn al-ʿAssāl ausgefüllt wurden. Um dies festzustellen, hatte ein Blick in das Kleine Wörterbuch des christlichen Orients genügt. Die Konflikte auf dem Libanesischen Konzil sind nach der Darstellung des Autors vor allem Konflikte um kirchliches Einkommen (122). Die Position des Patriarchen auf dem Konzil wird nur als rückständig bezeichnet, nach möglichen theologischen Gründen für die Position wird nicht gefragt. Hierdurch wird das so entscheidende Konzil nicht angemessen dargestellt, auch wenn es sich hier nicht um kirchengeschichtliche, sondern eher um eine politisch-soziologische Arbeit handelt. Hingewiesen sei auch darauf, daß der Autor in seinen vorangestellten »Acknowledgements« vom »**former** Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Beirut« spricht, welches jedoch ununterbrochen bis heute existiert.

Dem Hauptteil des Buches folgen sieben Appendices: Karten, Genealogien, Maße und Gewichte, Tabellen der Preisentwicklungen, Listen der Patriarchen und Bischöfe und ein Glossar. Den Abschluß bilden die Bibliographie und ein Index. Die Form der Anmerkungen ist leider äußerst leserunfreundlich, da selbst bei der ersten Erwähnung eines Werks nur der Name des Autors und das Publikationsjahr, eventuell erweitert um die Buchstaben a, b, c etc. genannt werden. Um so mehr freut sich der Leser, wenn der Autor diese Art der Zitation gelegentlich aufgibt und den sprechenden Titel des Aufsatzes nennt (vgl. S. 165).

Harald Suermann

Otto Jastrow, Lehrbuch der Ṭuroyo-Sprache, Wiesbaden (Otto Harrassowitz) 1992 (= Semitica Viva · Series Didactica, Band 2), XVI + 215 Seiten

The book consists of several parts: Introduction, Phonetics, Morphology and Vocabulary, and also of a Glossary-Index of verbal roots and a »Key« to exercises and reading texts.

In the Introduction general information on Ṭur-'Abdin Christian Aramaeans and their language is given. I would like to dwell on the second paragraph of the Introduction devoted to the place of Ṭuroyo – the language of the Ṭur-Abdinian Aramaeans, as the author puts it, in »New Aramaic languages«. In this subchapter both its title – »The place of Ṭuroyo in the New Aramaic languages« and the author's consideration that the »New Aramaic languages« originated from different forms of Middle Aramaic, similar to the Roman languages which originated from Latin (p. 4), deserve attention. It is difficult for us to agree with the classification of Aramaic dialects given by the author. He divides Modern Aramaic dialects into two groups: New-Western and New-Eastern Aramaic, though it should be noted that Ṭuroyo, the most Western Aramaic group of the New Aramaic languages (dialects), differs radically from the dialects of Bohtani and Hakkiari regions, situated directly to the east of the Tigris (p. 5). It is this fact that allows us to divide the Modern Aramaic languages into three groups – Western and Eastern and place Ṭuroyo as a central dialect (or dialects) between them. (See K. Tsereteli, Zur Klassifikation der modernen aramäischen Dialekte, ZDMG 127/2 [1977] p. 244-253.

The comments on the content and structure of the book presented in the Introduction (p. 6-7), as well as the recommendation to a more intensive study of Ṭuroyo (p. 7-8) is very important and useful for readers.

The first part of the textbook is devoted to Ṭuroyo phonetics (pp. 9-19). A brief but comprehensive description of Ṭuroyo sounds is given: their pronunciation and peculiarities. The systems of consonants and vowels are considered separately. All consonantal phonems are described, among them the consonants new to Aramaic, such as the affricates *ǧ* and *č*, the emphatic dental *ḍ* and interdental *ḏ*, the emphatic sonants *ṛ, ḷ, ṇ*. The spirants: *ḏ, ṯ, x, ġ, f, v*, which were allophones of Old Aramaic plosive consonants, also appear as phonemes. The same can also be noted about the vowels considered (*a, e, ı, o, u*) and three short vowels (*ə, ŭ, ă*).

After phonetics the entire material follows in 20 lectures (lessons), the grammatical material and the vocabulary of the language being distributed according to a definite methodological principle, based on the aims set by the author as the groundwork of the textbook. In this connection the author writes in the Preface that in accordance with the aims of the series »*Semitica Viva – Series Didactica*«, the textbook should arouse the interest of Semitists and Aramaists in Ṭuroyo, and that this language should be included in the academic courses of living Semitic languages. At the same time the textbook will be of great help for those who wish to master this language in practice. Therefore in my view the author's method of compiling the textbook is fully justified. Moreover, it is optimal for achieving this aim, as well as universal.

The main text, divided into lessons, is preceded by a phonological description of Ṭuroyo, facilitating the assimilation of grammatical or lexical material. The author's order and presentation of morphological and syntactical material in the lessons seems quite justified, allowing the reader an earlier practical use of Ṭuroyo, i.e. to form sentences through progressive introduction of lexical material, in other words, to speak the language. (That is why it is so important to study the phonological part of the book with the instructions given there before beginning the study of the course of lessons).

The first lesson is devoted to the noun (gender, number, definite and indefinite articles, adjectives with attributive and predicative functions). In the 2nd lesson independent pronouns of Ṭuroyo and their use together with a copula is given. In the 3rd lesson we are introduced to the verb in order to widen the speech area of the student. The 4th lesson begins with so-called weak verbs (med. *w* and

med. *y*). The peculiarities of the conjugation of weak verbs are shown through their comparison with strong verbs. At the end of the grammatical part the past tense forms of the enclitic copula are given. The 5th lesson also treats the weak verbs (tert. *w* and tert. *y*). To the above-mentioned verb types verbs beginning with ʾ, which have a vowel at the beginning of the Present Tense stem, are also added, i.e. the 1st stem is not visible here (*oxəl* »eats«). The verb *howe* »to be«, which represents a double weak verb, is considered separately. Here we are also introduced to the genitival construction of nouns, expressed through linking two substantives by the particle *d*. As for pronouns, we find here the indefinite pronoun *kŭl* »each«, »everybody«. In the same lesson elements of syntax are introduced, namely word characteristic of interrogative sentences, are given, used in direct or indirect interrogative sentences. The 6th lesson introduces the Preterite of middle verbs, which in most cases expresses the characteristic features of the subject and intransitive action. Among pronouns we find here demonstrative pronouns indicating near objects. In syntax, the types of sentences are considered in which the word with logical accent occupies the first place, followed by the narration associated with it. The 7th lesson begins with the verb. Here we deal with the Preterite of transitive verbs, called »ergativ flektiertes Präteritum« by the author and the Preterite of intransitive verbs, »prädikativ flektiertes Präteritum«. Possessive pronominal suffixes and demonstrative pronouns are also presented. In the 8th lesson the so-called ergative Preterite of the verbs tert. *w* and *y* is given, as well as the verb med. *w* and *y*. The verb *obe* (»to give«), whose Preterite is *hule*, is cited as an original verb. In Ṭuroyo we encounter verbum existentiae *kīt* ~ *kıto* »it is, it exists« and *layt* ~ *layto* »it is not, it does not exist«. The stem *dıḏ* together with corresponding pronominal suffixes (*dıḏı* »my«, etc.) is given as an independent possesive pronoun. The 9th lesson begins with the discussion of the ergative Preterite of some types of verbs, namely: the verbs tert. *r*, *l*, prim. *y* and ʾ. The author presents the forms of »Predicative verbs« with objective suffixes in some detail. Two prepositions *ʿal* (»on«) and *ʿam* (»with«), as well as the Relative pronoun *d*, are also found here. The 10th lesson is devoted to derived verbal stems. Stems derived from the 1st stem, denoted by Roman numerals II and III, historically represent the Intensive and the Causative. According to the author, the stem II no longer has a clear meaning, whereas the stem III often expresses Causative of intransitive verbs of the primary stem: *nošəf* (I) »dries itself«, *manšəf* (III) »dries«. Then the Imperative forms in stems II and III and in Imperfect with objective suffixes are presented. In this lesson prepositions are represented by *gab* (»to«), *ḥedər* (»around«) and *lašən* (»for«). Further, in the 11th lesson, we find tetraliteral verbs as well as verbal stems borrowed from Arabic. In the same lesson we are introducted, perhaps a bit late, to the cardinal numerals 1-10 and the rules of their use. Further, several prepositions (*qam* »before«, *bəṯr* »behind«, *taḥt* »under«) are presented. In the 12th lesson we deal with the stem III of the verbs prim. *y* and med. *y*. Here the inflexion of the verb »to have« with the help of verb. exist. and pronominal suffixes is considered: *kīt* »is« > *kətle* »he has«. In the present lesson we have uninflected adjectives, which generally are of foreign origin. Among numerals we find here the cardinal numerals 11-19, and three prepositions: *bayn* »between«, *xŭd* »as« and *laf* »to«. In the 13th lesson the verbs of derivative stems are given together with pronominal suffixes expressing an object. Here the use of the Subjunctive to express a wish is shown. In the same lecture we find a part of compound prepositions, comprising adverbs of place and time. In the 14th lesson the author dwells on the peculiarities manifested by the verbs – the objective suffixes are added. A whole paradigm of the verbal forms under discussion is given. Of the numerals, tens (20-90) are presented. Adverbs of place, derived from substantives, appear as prepositions. The 15th lesson begins with Plusquampreterite – the tense preceding the Preterite. Of the numerals here we find hundreds and thousands. And again the verb in the 16th lesson: the forms of the Imperfect with pronominal objective suffixes (to express the direct or indirect object). Of the numerals the compound cardinal numerals are presented. In syntax the author presents conditional sentences. The 17th lesson shows the Passive Voice of the verb in the stem I and the Infinitive of stems I, II and III. The Numeral is represented by ordinal numerals formed by means of relative particles. In the next,

the 18th lesson, the author proceeds with the discussion of the Passive of the stem I, but this time of the Passive of weak verbs. Here the Participle is also given, including the Passive Participle. The following lessons introduce us to the Passive of derivative stems: in the 19th lesson the Passive of the stem II (Intensive), and in the 20th lesson that of the stem III (Causative) is shown. In these lessons adjectives are considered: in the 19th lecture the formation of degrees of comparison and in the 20th lesson, the adjectives denoting origin (nisba). Here we also find the formation of nouns denoting professions.

The glossary (pp. 155-184), subsequent to the »lessons«, includes all these words occuring both in the lecture material and in the reading texts and their commentaries. The words are ordered according to the Latin alphabet, which aids in presentation of the material.

Number and gender are indicated by nouns, the Present and Preterite by verbs (*gowər – gawər* »marriage«, here *gowər* is the Present Tense and *gawər* is the Preterite).

In uninflected adjectives their invariability is indicated. Together with the explanation of the glossary words reference to the corresponding grammatical part is given in brackets. The symbols denoting synonims are presented. In the glossary the foreign origin of words is also indicated.

The glossary assists in an active assimilation of the material given in the textbook. At the same time, in spite of its size, the glossary contains, if one may say so, the basic speech core of the Ṭuroyo vocabulary.

Of special importance is the glossary of verbal stems, given separately (pp. 185-187), showing the main temporal forms of verbs (Present and Preterite) in three stems (Basic, Intensive and Causative). It allows a more intensive use of the Ṭuroyo material for historical-comparative research into Aramaic and Semitic languages in general: it shows clearly the whole conjugation system of the Ṭuroyo verb, representing the modern state of development of the Aramaic (resp. Semitic) verbal conjugation system.

The »Key«, given at the end of the textbook (pp. 188-215), involving exercises and a German translation of the reading texts is of considerable help in Ṭuroyo study. I take this opportunity to give credit to Otto Jastrow for his research into modern Aramaic dialects and stimulating the activity on an international scale. It was his devotion to Modern Aramaic dialects and profound interest in them that led him to the creation of the series *Semitica Viva*, and to its further broadening through the series *Series Didactica*, Jastrow himself being its main participant. He also founded the bulletin »Neo-Aramaic Newsletter«, directed by Jastrow himself. This bulletin, in fact, unites all specialists of Modern Aramaic dialects and gives them information on the entire work done recently in this field.

I express my heartfelt gratitude to Prof. O. Jastrow for the book under review, as well as for all the above-mentioned achievements.

Konstantin Tsereteli

Martiniano Pellegrino Roncaglia, Egypte. Histoire de l'église copte. Tome IV. Deuxième édition revue et augmentée, Beyrouth–Jounieh (Librairie St. Paul) 1994, 356 Seiten

Von der auf sieben Bände veranschlagten monumentalen Geschichte der koptischen Kirche Roncaglias sind bisher vier Bände erschienen, die im wesentlichen die ersten drei Jahrhunderte abdecken. In erster Auflage kamen sie von 1966 bis 1973 im Beiruter Verlag Dār al-Kalima heraus und sind schon verschiedentlich gewürdigt worden. Seit 1985 erscheint in der Librairie St. Paul, Beyrouth–Jounieh, eine durchgesehene und vermehrte zweite Auflage dieser Bände, die im wesentlichen aus einem photomechanischen Nachdruck besteht.

Das Werk stellt keine herkömmliche, chronologische Geschichte des ägyptischen Christentums

dar, sondern eine Sammlung in sich abgeschlossener Einzelstudien, aus denen sich ein Gesamtbild ergibt. Zur Begründung für diese Darstellungsform schreibt der Verfasser in den Einleitungen der zweiten Auflage: »Nous rappelons donc aux non spécialistes qu'écrire une histoire systématique ou organique de l'Eglise Copte c'est une gageure que personne ne pourra honnêtement tenir. En effet, il y a trop de lacunes documentaires littéraires et archéologiques, près peu de textes en édition critique, très peu de textes inventoriés et analysés, trop peu d'études critiques, etc.«

Der erste Band befaßt sich deshalb in jeweils eigenen Kapiteln mit den ersten Anfangen des Christentums in Ägypten, den verschiedenen apokryphen Evangelien und der Gnosis, dem Glauben und der Praxis der ersten Christen, mit der Hierarchie, der alexandrinischen Theologenschule, mit dem Glauben, der Liturgie und der christlichen Lehre im 2. Jh. sowie der römischen Herrschaft in Ägypten. In der zweiten Auflage sind zwei »Exkurse« hinzugekommen: VIII. »Retour des Reliques de St. Marc à Alexandrie« und IX. »Fragments de Papyrus de l'Evangile de Jean« (S. 293-299).

Der zweite Band gilt den alexandrinischen Kirchenvätern, dem Christentum Ägyptens außerhalb von Alexandreia, der Bibel und dem Verhältnis zwischen Christen und klassischer Antike. Die zweite Auflage umfaßt daruber hinaus Abschnitte über Didymos den Blinden (S. 343-376) und weitere kleinere Kapitel. Der Abschnitt über Klemens von Alexandreia ist erweitert (S. 377-393). Einige kürzere Kapitel der ersten Auflage sind weggelassen.

Der dritte Band ist den christlichen Schriftstellern Ägyptens im 2. und 3. Jh., den Beziehungen Alexandreias zu anderen Kirchen, der Liturgie, der christlich-ägyptischen Gesellschaft im 3. Jh. und verschiedenen theologischen Fragen gewidmet.

Im vierten Band finden sich Abschnitte über das Verhältnis der Kirche zum Judentum im 1. und 3. Jh., über die ersten Verfolgungen, eine Geschichte der koptischen Literatur bis zum Ende des 3. Jh.s, über buddhistische Einflüsse, über die Familie im frühen Christentum sowie über die Beziehungen zwischen den Kirchen von Alexandreia und Arabien. Die gerade erschienene 2. Auflage ist – neben kurzen Addenda (S. XXXVIII) – um drei neue »Exkurse« erweitert. Im ersten gibt der Verfasser eine Ubersetzung eines kurzen Papyrus der Pierpont Morgan Library, der über eine Verfolgung unter Septimius Severus berichtet (S. 257-260). Der zweite Exkurs befaßt sich anhand der Notitia dignitatum mit der Verteilung der römischen Legionen über Agypten (S. 257-314). Im dritten behandelt der Verfasser »Les ›prédispositions‹ socio-culturelles et religieuses des Egyptiens pour la gnose« (S. 315-333). Den Abschluß bildet eine ausgewählte Bibliographie über die Nag-Hammadi-Codices (S. 335-344).

Es ist zu begrüßen, daß dieses anregende und vielschichtige Werk über die Frühzeit der koptischen Kirche durch den Neudruck in erweitertem Umfang wieder erhältlich ist. Hoffentlich kann der Verfasser bald die noch ausstehenden Bände veröffentlichen, die den agyptischen Märtyrern und der Märtyrerära (Band 5), den diokletianischen Verfolgungen, dem Arianismus, dem Konzil von Nikaia und dem »christlichen« Reich (Band 6) sowie dem Mönchtum und der Hagiographie (Band 7) gewidmet sein sollen. Den ursprünglichen, im Vorwort der ersten Auflage von Band I niedergelegten Plan, die Kirchengeschichte in fünf Bänden (und einem Bibliographie-Band) bis zur Moderne weiterzuführen, hat der Verfasser offenbar aufgegeben. Das ist zwar angesichts des gewaltigen Stoffumfangs nur zu verständlich, aber auch bedauerlich, weil eine ausführliche Geschichte der Kopten in der Neuzeit ein Desiderat ist.

Hubert Kaufhold

La controverse religieuse et ses formes. Textes édités par Alain Le Boulluec, Paris (Centre d'études des religions du Livre, les Éditions du Cerf) 1995, 434 S. (= Collection Patrimoines. Religions du Livre).

A. Le Boulluecs Buch enthält 15 Untersuchungen, die sich bemühen, in sehr verschiedenen Kontex-

ten der Religionsgeschichte die religiöse Auseinandersetzung darzustellen. Davon betreffen fünf Artikel den Christlichen Orient (S. 151-279) während die anderen sich mit den muslimischen, judischen, iranischen, lateinischen und jansenitischen Varianten beschäftigen. Immerhin sind alle funf Abhandlungen erwähnenswert. Jean-Daniel Dubois, *Le traîté tripartite et l'histoire de l'école valentinienne* (S. 151-164), zeigt, daß es nicht zutreffend ist, in dem genannten Traktat von einem Streben der valentinianischen Schule in Richtung der großen Kirche zu sprechen. Es geht vielmehr um die ursprüngliche Verknüpfung des Valentianismus mit dem mittleren Platonismus. Davon distanziert sich Ptolemaeus. Eine östliche valentinianische Schule sei auch nicht notwendig zu postulieren. Robert Beylot, *La controverse sur le Sabbat dans l'Église éthiopienne* (S. 165-187), übersetzt einen Teil des *Buch des Mysterion*, das 1424 von Georg von Sagla geschrieben wurde und von Yakob Beyene im 1. Band des CSCO 1990 noch nicht veröffentlicht wurde. Es betrifft genau den Sabbat (S. 170-181). Die Gültigkeit des Sabbats neben dem Sonntag war ein Argument der Eustathianer, die sich gegen die Abhängigkeit von der Kirche von Alexandrien verteidigten. R. B. folgt den Spuren dieser Vorstellung bis in die Zeit des Kaisers Galāwdēwos (1540-1559). Ebenso mit Äthiopien beschäftigt sich Pierluigi Piovanelli, *Les controverses théologiques sous le roi Zar'a Yā'qob (1434-1468) et la mise en place du monophysisme éthiopien* (S. 189-228). Diese hochinteressante Synthese betrachtet vier Richtungen: die Anhänger von Za-Mikā'ēl, den Theologen Ferē Māhbar, den Mönch 'Estifānos (1397/1398-1444) und die Eustathianer, Nachfolger von 'Ēwosṭātēwos (um 1273-1352). P. P. stützt sich in seiner Studie auf die 1982, 1983 und 1991 neu herausgegebenen Texte aus dem Codex EMML 1480 durch Getatchew Haile. In einer umfangreichen Übersicht findet der Leser, wieviel Klöster und Heiligenleben bei den verschiedenen Richtungen zu finden sind. Die gesamte Darstellung ist für die Parteien sehr neu und instruktiv, die im 15. Jahrhundert die Legitimität für sich in Anspruch nahmen. [S. 205 wäre ich weniger geneigt den äthiopischen *Qalēmenṭos* als eine Derivation der arabischen *Kitāb al Maǧǧāl* anzusehen: die zwei Kompositionen sind stark verschieden]. Die beiden Exponenten der äthiopischen Geschichte zeigen, wie sehr es sich lohnt, die zahlreichen neuen Ausgaben in der Athiopistik systematisch zu benutzen. Micheline Albert beschreibt und übersetzt unter dem Titel »*Une controverse syrienne: la dispute*« (S. 229-241) einen dem Ephrem zugeschriebenen Dialog zwischen Satan und dem Tod und stellt ihn, nach G. J. Reinink und H. L. J. Vanstiphout, in das allgemeine literarische Genre der alten mesopotamischen Dialog-Poeme. In »*Un Synode contestataire à l'époque d'Aphraate le sage Persan*« (S. 243-276) analysiert Marie-Joseph Pierre den psychologischen und chronologischen Rahmen der 14. Abhandlung des Aphraates, die sie als synodalen Brief beschreibt. Der gewaltige Protest, der dort erhoben wird, ist gegen den Kirchenleiter Pâpâ gerichtet, wegen seiner Zuneigung zu der sassanidischen Macht. Deshalb brach die Verfolgung aus, in welcher am 16. April 344 der Bischof Symeon Bar-Sabbaē gefoltert wurde. Die verwickelte Chronologie scheint durch M.-J. Pierre endgultig erklärt worden zu sein. Damit wäre die Synode der 14. Instruktion auf Februar 344 anzusetzen. Im August 345 schreibt Aphraates seine 23. Instruktion, und dann beginnt die große Verfolgung, in der höchstwahrscheinlich Aphraates selbst hingerichtet wurde. Diese Angaben sind von hoher Bedeutung für alle, die sich mit den orientalischen Märtyrern beschäftigen. Obwohl das Buch von Alain le Boulluec eine viel breitere Spanne der Religionsgeschichte thematisiert, sind die hier vorgestellten Forschungen außerordentlich wichtig.

Michel van Esbroeck

Getatchew Haile, The Mariology of Emperor Zära Yaʿəqob of Ethiopia. Texts and Translations, Roma (Pontificium Institutum Studiorum Orientalium) 1992, XII-210 S. (= Orientalia Christiana Analecta 242).

Aus dem sehr alten Codex EMML 1480, aus dem Getatchew Haile bereits eine Reihe Texte ediert hat, werden hier zum ersten Mal zwei andere alt-äthiopische Quellen veröffentlicht über Gabriel

(fol. 1-6) und Maria (fol. 114-127). Am Ende des Buches druckt er ebenso als *editio princeps* neun Wunder Mariae, die im Codex EMML 4618, fol. 132-144 und 147-149 unter den Nummern 103-111 auftauchen. Obwohl diese Texte keinen ausdrücklichen Autornamen tragen, zeigt G. H., daß sie von Kaiser Zära Yaʿqob (1434-1468) selbst geschrieben worden sind, und die ersten Texte sind als Einleitung der *Wunder Mariae* konzipiert, um seine Mariologie zu begründen. Dieses bestätigt G. H. durch drei Parallelen, die er in englischer Übersetzung aus den *Wundern Mariae* 9-11 und 55-56 in der Ausgabe von Addis-Ababa und aus einem unpublizierten Exzerpt aus der Handschrift EMML 5105 wiedergibt (S. 3-10). Die erste Homilie, in der Urhandschrift sehr beschädigt, wurde mit Hilfe der ebenso aus dem 15. Jh. stammenden Handschriften EMML 1841 und 7628 ans Licht gebracht. In seiner Einleitung zur Gabriel-Homilie bringt G. H. vier Parallelen, zwei aus den bereits 1968/9 durch Tasfa Gäbrä auf Amharisch publizierten *Wundern Mariae*, eine aus dem Mäṣḥafa Lədäta die durch M. Chaîne veröffentlicht wurde, und ein Exzerpt aus dem *Kommentaren der Wəddase Maryam*, die ebenso 1968/9 in Addis-Ababa erschienen. Die *Raʾəyä Täʾamər* oder »Apocalypse der Wunder Mariae« (S. 63-145) enthält vier Unterteilungen: über die doppelte Jungfräulichkeit Mariae, über die Übereinstimmung mit den 81 kanonischen Buchern der Heiligen Schrift, uber die Almosen und über die christliche Taufe; der erste Teil ist dem Johannes Boanerges in den Mund gelegt. Jeder wird G. Haile dankbar sein, daß er uns so zahlreiche Originaltexte zugänglich macht, wodurch der Ursprung der äthiopischen Kirche und ihre Stellung im Gesamt des Christentums besser verständlich wird.

Michel van Esbroeck

Erich Kettenhofen, Tirdād und die Inschrift von Paikuli. Kritik der Quellen zur Geschichte Armeniens im späten 3. und frühen 4. Jh. n. Chr., Wiesbaden (Dr. Ludwig Reichert Verlag) 1995, XXVIII-203 S.

Mit dieser grundlegenden Untersuchung schließt sich E. Kettenhofen an die wichtigen Arbeiten von H. Humbach und P. O. Skjaervø an. Diese Forscher haben von 1978 bis 1983 eine neue Interpretation der alten zweisprachigen Inschrift des Sassanidenfürsten Nerses (um 298) gegeben, indem sie die verlorenen Stellen dieses auf Parthisch und Pahlavi erhaltenen Dokumentes durch Fragmente in der jeweils anderen Sprache vervollstandigten. Dort erscheint ein König *tyldt*, den man am besten als Tirdād umdeuten darf. Ist damit der geschichtliche Tiridat der armenischen Überlieferung gemeint? Dies wird durch zwei Hauptforschungen beantwortet. Zuerst sucht E. K. nach möglichen Identifizierungen für die etwa 40 Könige, die sich auf dieser Inschrift dem Nerses anschließen, und stellt dabei fest, daß die Mehrheit der erwähnten Personen den inneren »Irān-und-nicht-Irān« betreffen. Zum zweiten analysiert er die riesige Literatur, die sich mit dem armenischen Tiridates beschäftigt, der sich zum Christentum bekehrt hat. Die Schlußfolgerung ist unvermeidlich: der Tirdād der Inschrift kann in keinem Fall mit einem armenischen König in Verbindung gebracht werden. In der gängigen Forschung hat man zuviel geschichtlichen Wert auf hagiographische Dokumente gelegt, und ebenso auf den Autor der *Historia Augusta*, die schon Mommsen als geschichtlich wertlos betrachtet hat. Die Arbeit von E. K. wimmelt von Fakten, die manchmal vorher nicht richtig bewertet wurden. Eine sehr klare Tabelle (S. 169-171) gibt eine Zeittafel wieder, in welcher die von mehreren Autoren vermuteten Ereignisse kursiv gedruckt sind, während die als geschichtlich anzunehmenden Daten in normalem Druck erscheinen. Diese Trennung von Legende und Geschichte, die z. B. L. Duchesne für die Kirchen Galliens am Anfang unseres Jahrhunderts vornahm, mußte man offensichtlich auch fur die orientalischen Quellen Armeniens durchführen. E. Kettenhofen hat dies in ausgezeichneter Weise geleistet.

Michel van Esbroeck

B. Coulie, Sancti Gregorii Nazianzeni opera. Versio armeniaca I. Orationes II, XII, IX (= Corpus Christianorum. Series Graeca 28), Brepols–Turnhout 1994 (pp. XLIX. 233).

Unter den orientalischen Übersetzungen der Werke Gregors von Nazianz ragt die armenische besonders hervor. Angefertigt um 500, steht sie am Übergang von der sogenannten klassischen Periode der armenischen Literatur zu den hellenophilen Übersetzungen, die sich oft sklavisch an das griechische Original anlehnten (pp. XXVII. XXXV-XXXVII. XLIV). Zeitgleich mit der ersten syrischen Version und der koptischen Teilübersetzung sowie der nicht minder wertvollen lateinischen des Rufin von Aquileia kommt der armenischen Übersetzung ein hoher Rang zu. Dies ist auch der Grund fur die hier vorliegende Ausgabe der drei *orationes*: *orat. II De fuga vel apologetica, orat. XII Ad patrem vel de episcopatu Nazianzi, orat. IX Apologetica ad patrem vel de episcopatu Sasimorum.* Eine französische Übersetzung erübrigt sich, da sie leicht aus dem griechischen Original zu gewinnen ist. Als griechischer Vergleichstext kommen die Mauriner-Ausgabe (PG 35-36) sowie fur *orat.* II die von Bernardi in den Sources Chrétiennes 247 besorgte Ausgabe in Betracht. Dabei erweist sich die alte PG-Ausgabe in vielen Punkten besser als ihr Ruf, bietet sich doch hier mancherlei Hinweis auf die orientalische Überlieferung (p. XXIX-XXX, Anm. 55). Von erheblichem philologischen Gewicht sind auch die biblischen Zitate und Anspielungen (pp. XXXIs). Zum einen geben sie Aufschluß über den griechischen Bibeltext Gregors, auch wenn mit z. T. eigenwilligen Abänderungen zu rechnen ist, zum anderen sind sie wichtige Zeugen fur den armenischen Typus. Einige Manuskripte nehmen nämlich nicht an der griechischen Vorlage Maß, sondern an den bereits vorhandenen armenischen Bibelübersetzungen (p. XXXII).

Der Herausgeber legt einige Aufmerksamkeit auf die Stileigentümlichkeiten der armenischen Übersetzung (pp. XXXV-XXXVII), die in einer solchen Edition freilich nicht erschopfend bearbeitet werden können. Der gedrängt-asiatische Stil des Nazianzeners läßt sich im Armenischen nicht immer angemessen wiedergeben. So unterdrückt der Übersetzer manche Wiederholung (*iteratio*), um eine *variatio* an ihre Stelle treten zu lassen. Ein solcher Umstand ist sprachgeschichtlich nicht ohne Reiz, und man hätte gerne noch einige Beispiele mehr vom Herausgeber geboten bekommen, als dies auf den wenigen Seiten geschehen ist, lassen sich doch an ihnen sehr eindringlich die Grundschwierigkeiten einer Übersetzung aus dem Griechischen ins Armenische aufweisen. Sehr aufschlußreich in dieser Hinsicht sind die Bezugnahmen im Apparat auf den griechischen Text. Die armenische Übersetzung erweist sich an vielen Stellen als so wortgetreu, daß manche schwerverständliche und z. T. verderbte Passage im griechischen Original durch sie geheilt werden kann. Diese Tatsache unterstreicht noch einmal die hohe Bedeutung, die der orientalischen Überlieferung für die Textkritik im allgemeinen und für das Corpus Nazianzenum im besonderen zukommt. Der Herausgeber beschließt seine Edition des armenischen Textes (pp. 1-122) mit einer vollständigen Computer-Konkordanz (pp. 123-232), die sich bei der Textarbeit als zuverlassiges Hilfsmittel erweist. Bei allem Respekt vor dem Fleiß des Herausgebers fragt man sich jedoch, ob es wirklich notwendig ist, *alle* Wörter, einschließlich der kleinen Konjunktionen und Präpositionen aufzuführen. Ein auf die Schlüsselwörter beschränkter Index spart nicht nur Raum, sondern schafft auch größere Übersicht.

Abschließend ist zur Ausgabe zu vermerken, daß sie eine wichtige Lücke innerhalb der Textgeschichte der *orationes* schließt. Man kann nur hoffen, daß die Herausgabe des Corpus Nazianzenum mit aller Beharrlichkeit fortgeführt wird. Dem Patrologen zeigt sie einmal mehr, wie wichtig auch bei rein griechischen Autoren die Kenntnis der orientalischen Uberlieferung ist.

Peter Bruns

G. Winkler, Koriwn Biographie des Mesrop Maštocʿ. Übersetzung und Kommentar (= Orientalia Christiana Analecta 245), Rom 1994 (pp. 452).

Die Evangelisierung Armeniens ist mit den Namen Mesrop/Maschthotz und Sahak d. G. verbunden. Über Leben und Wirken Mesrops sind wir durch eine Biographie seines Schülers Koriun unterrichtet, die in zwei Rezensionen, einer längeren und einer kürzeren, auf uns gekommen ist. Es ist das unstrittige Verdienst der vorliegenden Übersetzung, beide zu bieten (Koriun I: pp. 92-120; Koriun II: pp. 121-138) sowie im Anschluß daran (pp. 139-185) auch die Paralleltexte zu Koriun aus der armenischen Literatur. Der ausführliche Kommentar (pp. 186-430) ist eine wahre Fundgrube und läßt kaum eine durch den komplizierten Text aufgeworfene Frage offen. Das Register (pp. 432-452) beschränkt sich auf die wichtigsten Sachen, Personen und Orte und ist als Nachschlagewerk gut geeignet. Eine ausführliche Bibliographie zum Thema (pp. 10-43) rundet das Werk ab. Die Übersetzerin bietet in der Einleitung (pp. 44-83) eine Fülle von Hinweisen zu den einzelnen Rezensionen und ihrer Parallelen zur übrigen armenischen Literatur.

Die Übersetzung bemüht sich um Exaktheit und Worttreue, was bisweilen zu Lasten der Lesbarkeit geht. Gerade die häufigen Einklammerungen und verdeutlichenden Zusätze hemmen den Lesefluß ungemein. Gleichwohl wird man sagen müssen, daß diese Übersetzung an die Stelle der älteren deutschen Versionen von B. Welte (Tübingen 1841) und S. Weber (BKV^2, München 1927) und schließlich auch Inglisian (Düsseldorf 1963) treten wird. Ein nicht geringes Verdienst der Übersetzerin besteht in der kritischen Auseinandersetzung mit den von Akinean vorgeschlagenen Rekonstruktion zu Koriun I (pp. 49-53). Dem Versuch, eine genaue Rekonstruktion der verschiedenen Ereignisse um Mesrop zu erstellen, haftet bei der gegenwärtigen Quellenlage notwendigerweise etwas Hypothetisches an. Deshalb ist größte Vorsicht bei einzelnen Umstellungen geboten. Sie spiegeln oft weniger die Überlieferung als vielmehr die Vorstellungen und Eindrücke des Autors wider.

Bei allen offenen literar- und überlieferungsgeschichtlichen Fragen bleibt die Vita des Mesrop jedoch eine vorzügliche Quelle zur Erforschung des frühen armenischen Christentums, das seine nationalkirchliche Eigenart in steter Auseinandersetzung mit griechischen und syrischen Traditionen gefunden und schließlich auch behauptet hat. Edessa und Konstantinopel sind die räumlichen und geistigen Koordinaten, zwischen denen sich das religiöse Leben in Armenien entwickelt. Vor allem dem Syrischen ist als *lingua sacra* eine wechselvolle Geschichte beschieden gewesen, bis es schließlich durch die *lingua vernacula* des Armenischen verdrängt wurde (Index, p. 445). Dieser Umstand belegt eindringlich, daß die Inkulturation des Christentums in Armenien zunächst in enger Anlehnung an die räumlichen und geistigen Nachbarn (Syrer und Griechen) erfolgte, bevor sie dann im Verlaufe der Zeit eigene Wege beschritt. Das Wissen um diesen konkreten historischen Umformungsprozeß entbehrt nicht eines gewissen Reizes in der gegenwärtigen Epoche der Kirchengeschichte, in der sich das Christentum ebenfalls in recht unterschiedlicher Sprach- und Denkwelten zu beheimaten sucht.

Peter Bruns

Armenia and the Bible. Papers Presented to the International Symposium Held at Heidelberg, July 16-19, 1990, edited by Christoph Burchard (= University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies: no. 12), Atlanta, Georgia (Scholars Press) 1993, 251 Seiten, 49,95 $.

Die 1981 gegründete Association Internationale des Études Arméniennes, der inzwischen fast 200 Mitglieder angehören, veranstaltet nicht nur alle drei Jahre Generalversammlungen mit beliebigen Fachvorträgen, sondern in unregelmäßigen Abständen auch Treffen von Armenologen, die einem bestimmten Thema gewidmet sind. Der vorliegende Band dokumentiert ein solches Symposium,

das 1990 in Heidelberg stattfand und dem Thema »Die Bibel in der armenischen Kultur« galt. Ein Bericht des Organisators, des Heidelberger Neutestamentlers Christoph Burchard, wurde bereits in Band 75 (1991) 255-257 dieser Zeitschrift veröffentlicht. Die meisten der damals gehaltenen Vorträge, die ganz verschiedene Aspekte des Themas betreffen, sind in dem anzuzeigenden Band abgedruckt.

Zwei davon befassen sich mit dem altarmenischen Bibeltext: Andranik Zeitunian kommt zu dem Ergebnis, daß der armenische Text der Genesis dem griechischen Origenestext am nächsten steht (S. 233-243). Claude Cox untersucht die am Rand armenischer Bibelhandschriften vermerkten Übersetzungen des Aquila, Symmachos und Theodotion (S. 35-45).

Mehrere Beiträge betreffen den Themenkreis »armenische theologische Literatur und Bibel«: Michel van Esbroeck (Une exégèse rare d'Isaïe 29, 11-12; S. 73-78), Shahe Ajamian (An Introduction to the Book of Psalms by David Anhaght, S. 15-21), Friedrich Heyer (Biblische Bezüge in den 95 Elegien des Gregor von Nareg; S. 87-96), Avedis Sanjian (Esayi Nč'eci and Biblical Exegesis; S. 185-193). Hierzu kann man auch den Beitrag »Bibelexegese in armenischen Handschriftenkolophonen« von Christian Hannick zählen (S. 79-86); Kolophone sind nicht nur historische Quellen, sondern sie enthalten manchmal auch theologische Ausführungen (das gilt übrigens ebenso für syrische Kolophone); Hannick zitiert eine allegorische Deutung des Tetraevangeliums in einem Kolophon aus der 2. Hälfte des 15. Jh.s.

Abraham Terian stellt die Bibel in Versform des Gregor Magistros vor (S. 213-219). Paruir Muradian befaßt sich mit Bibelzitaten in der armenischen Literatur, die vom überlieferten Bibeltext abweichen (S. 171-179).

Sprachlichen Fragen widmen sich Gaguik Sarkissian (Les phases préliminaires de la langue littéraire arménienne vue par un historien; S. 195-206), Joseph Weitenberg (The Language of Mesrop; S. 221-231) und Folker Siegert (Die rhetorische Qualität der armenischen Bibel; S. 207-211).

Nicht dem Bibeltext selbst, sondern Bibelhandschriften gelten zwei weitere Beiträge. Dickran Kouymjian berichtet über die Entwicklung der armenischen Evangelienillumination vom 9. bis 12. Jh. (125-142), und Bernhard Outtier gibt einen ersten Überblick über Orakel, die – wie auch im Griechischen und Lateinischen – teilweise in Bibelhandschriften stehen (S. 181-184).

Louis Leloir († 1992), dessen Andenken der Band gewidmet ist, fragt: »Comment les premiers moines arméniens ont-ils lu la Bible?« (S. 143-152).

Rouben Adalian befaßt sich mit der Bedeutung, die die armenische Bibel für die Kultur der Armenier hat, und geht auf die Bibeldrucke, auch in neuarmenischer Sprache ein (S. 1-14). Einen umfassenden Überblick über die Bibelübersetzungen ins Neuarmenische gibt Manuel Jinbachian (S. 97-123). Auch Barbara Merguerians Beitrag »The Armenian Bible and the American Missionaries: The First Four Decades (1820-1860)« (S. 153-169) gehört zu diesem Bereich.

Den Einfluß der armenischen Bibel auf die moderne armenische Literatur zeigt Armenuhi Drost-Abgarjan am Beispiel von Paruir Sewaks Poem »Nimmerverstummender Glockenturm« (S. 47-71).

Außerhalb des Themas liegt der Beitrag von Aïda Boudjikanian, Valeurs morales et religieuses dans la vie pratique des Arméniens du Liban (S. 23-33).

Die sehr unterschiedlichen Beiträge beleuchten somit ein Gebiet, das die armenische Bibel selbst, aber auch ihre Bedeutung für die armenische Kultur im allgemeinen umfaßt. Insgesamt ein weithin lesenswerter Band.

Die beiden nächsten Symposien der Association sollen im Fruhjahr bzw. Herbst 1997 in Genf und in Leiden stattfinden. Sie werden sich mit den »Apokrypha in Armenia« und mit »Armenian Computing« befassen.

Hubert Kaufhold

Čutik Halleakan ճուտիկ Հալլեական. Kleine Sammlung armenologischer Untersuchungen, herausgegeben von Walter Beltz und Armenuhi Drost-Abgarjan, Halle (Saale) 1995 (= Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 20), 194 Seiten.

Der neue Band der Halleschen Beiträge ist ganz der Armenologie gewidmet, die in Halle besonders gepflegt wird. Alle Mitarbeiter sind dort entweder am Seminar fur Orientalistik oder an der Armenisch-theologischen Arbeitsstelle tatig.

Im ersten Beitrag (S. 7-20) berichtet Chatschick R. Lasarjan über das 1991 gegründete Theologische Zentrum Gandzasar in Erewan, dessen Name sich von dem berühmten gleichnamigen Kloster in Berg-Karabach herleitet (zum Kloster vgl. etwa Band 17 der »Documenti di Architettura Armena«). Das Zentrum hat sich zum Ziel gesetzt, armenische theologische Quellen zu veröffentlichen, und plant eine Schriftenreihe für die Erwachsenenbildung und die katechetische Arbeit der armenischen Kirche. Außerdem gibt es seit 1991 in armenischer Sprache die Zeitschrift »Gandzasar« heraus. Dem Verfasser ist besonders dafür zu danken, daß er die ersten fünf Bände kommentierend vorstellt, weil die Zeitschrift im Westen wohl nur schwer zu bekommen und darüber hinaus aus sprachlichen Gründen den meisten unzugänglich ist. Es ware zu begrüßen, wenn auch kunftig wichtige armenische Zeitschriften in dieser ausführlichen Form besprochen würden.

Unter anderem in der »Geschichte der östlichen Heiligen« des Johannes von Ephesos kommt mehrmals der Name ՈՒրդայ »Urṭāyē« für die Angehörigen eines Volkes vor. Jürgen Tubach leitet in seinem Beitrag »Johannes Urtayas Muttersprache« (S. 21-25) den Volksnamen, »mit deutscher Endung versehen als Ortäer wiedergegeben«, von Urartu ab. Diese Entdeckung ist – mit Verlaub gesagt – ein alter Hut! Laut Postskriptum hat er »nachträglich, als das Manuskript bereits beendet war«, bemerkt, daß die Ortäer schon früher mit Urartu in Verbindung gebracht wurden, und verweist auf eine Publikation aus dem Jahr 1986. Ein Blick in das Supplement zum Thesaurus Syriacus (S. 10b) zeigt, daß man das schon seit mehr als hundert Jahren weiß. Dort wird P. Jensen zitiert, der in ZA 6 (1891) 65f., Fußnote 2, auch schon die Nebenform *Urṭū* für *Urarṭu* erwähnt, von der sich *Urṭāyā* zwanglos ableitet; insoweit bedarf es der Hypothesen Tubachs nicht.

Manfred Zimmer (S. 27-88) befaßt sich mit der Hs. YB 2° 4 der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt in Halle, einem armenisch-lateinischen Lexikon. Aßfalg hatte in seiner Beschreibung dieser Handschrift (Armenische Handschriften, beschrieben von J. Aßfalg und J. Molitor, Wiesbaden 1962, S. 112, Nr. 30) bereits festgestellt, daß die bei den einzelnen Einträgen angegebenen Ziffern »offenbar die Seiten eines armenischen Textes (bezeichnen), dessen Wortschatz dieses Lexicon Armenicum enthält«. Er hatte ferner die Handschrift, auf deren Einbandrücken der Name »Schulze« aufgedruckt ist, dem Hallenser Gelehrten Johann Heinreich Schulze (1687-1744) oder dessen Sohn Johann Ludwig Schulze (1734-1799) zugeschrieben. Zimmer hat das nicht geringe Verdienst, zwei Fragen im Ergebnis überzeugend beantwortet zu haben. Er kann zum einen zeigen, daß die bisher unbekannte Quelle, auf die sich das Wörterbuch bezieht, Johann Heinrich Schröders 1711 in Amsterdam erschienener »Thesaurus linguae Armeniacae, antiquae et hodiernae« ist, der vor allem folgendes enthält: eine Dissertatio über die armenische Sprache, eine Grammatik des Altarmenischen mit eingestreuten klassischen Texten samt Übersetzung, eine »Synopsis hodiernae civilis Armenorum Linguae«, drei reichlich künstliche »Dialoge« in armenischer Sprache über kirchliche und weltliche Dinge (u.a. zwischen einem armenischen *Sacerdos* und einem *Europaeus*) sowie eine lateinische und eine armenische Wortliste. Zum anderen kann Zimmer nachweisen, daß die Handschrift nicht von den beiden genannten Schulzes stammt, sondern von dem Hallenser Theologen, Orientalisten und Judaisten Stephanus Schultz (1714-1776). Nachdem der Verf. das herausgebracht hatte, ware seine Beweisführung gegenüber dem Leser – und nur diesem Zweck hat doch ein solcher Beitrag zu dienen! – verhaltnismäßig einfach gewesen. Bei der ersten Frage mußte er bloß zeigen, daß die im Lexikon angegebenen Wörter in Schröders Thesaurus vorkommen und die angegebenen Seitenzahlen stimmen (das ist der Fall). Bei der zweiten Frage

kann er auf einen Versteigerungskatalog fur den Nachlaß des Stephan Schultz verweisen, in dem bei den Büchern im Folioformat unter Nr. 52 erscheint: »Stephan Schultzens Lexicon Armenico-Latinum, ein Mscpt.«. Ein vernünftiger Zweifel, daß es sich dabei um unsere Handschrift handelt, besteht nicht.

Völlig schleierhaft ist mir, warum der Verfasser seitenlang (S. 28-50) Stichproben der lateinischen Übersetzung »Schulzes« mit den Wortbedeutungen in alt- und neuarmenischen Lexika vergleicht und nach einer »mathematischen« und »inhaltlichen« Auswertung zu dem Ergebnis kommt, daß das Lexikon sowohl alt- wie neuarmenische Formen enthalte, mit »größerer Nähe« zum Altarmenischen. Warum der »Quelltext« fur das Lexikon dann gerade dem 16. Jh. angehören soll (S. 49), habe ich nicht verstanden. Aus statistischen Gründen? Etwa: x Prozent Altarmenisch + y Prozent Neuarmenisch = 16. Jh.?! Dabei geht der Verfasser hypothetisch davon aus, daß es sich um einen einheitlichen »Quelltext« handelt. Wenn man den Beitrag zuende gelesen hat, weiß man nicht mehr, ob man zum Narren gehalten werden sollte! Auf S. 69 erfährt man nämlich schließlich, daß der Verfasser die Grundlage für das Lexikon kennt, eben Schröders Thesaurus. Was soll dann aber die mühsame zeitliche Eingrenzung des hypothetischen Quelltextes (die auf S. 66-69 unter dem Titel »Das Identifikationsraster« nochmals angegangen wird), wenn der Verfasser doch nur den Thesaurus aufzuschlagen braucht, um zu erfahren, worum es sich handelt: es sind die Wörter, die in den Grammatiken des Altarmenischen (einschließlich der darin zitierten Texte) sowie des Neuarmenischen und in den Dialogen vorkommen. Da die beiden Indizes im Thesaurus einsprachig sind, wollte sich Schultz offenbar ein zweisprachiges Wörterverzeichnis anfertigen. Die komplizierten Ausführungen zu den Absichten und dem Vorgehen des Lexikonautors können eigentlich auch nur Kopfschütteln hervorrufen. Interessant wäre noch gewesen, welchen Dialekt Schröder in seinem Grundriß des Neuarmenischen verwendet hat. Ich habe den Verdacht, daß Zimmer die Quelle, also Schröders Thesaurus, erst ziemlich spät entdeckt hat und dann auf seine mühsam ermittelten – aber sinnlos gewordenen – Spekulationen über die zeitliche Einordnung des »Quelltextes« nicht verzichten wollte. Überholte Vorüberlegungen gehören aber – ohne Selbstmitleid – in den Papierkorb. Und wenn der Verfasser glauben sollte, eine Darstellung sei wissenschaftlich, wenn sie nur möglichst kompliziert ist, befindet er sich auf dem Holzweg. Umgekehrt wird ein Schuh daraus, der für den Pfad der Wissenschaft taugt.

Die beiden nächsten Beiträge befassen sich mit dem hallischen Projekt einer Ausgabe des armenischen Šaraknocʿ (Hymnarium). Armenuhi Drost-Abgarjan, die Seele der Armenologie in Halle, macht vorweg die im Theophanie-Zyklus des Hymnariums vorkommenden Personen- und Ortsnamen zugänglich (S. 89-101), wobei sie den Kontext mit angibt, ihn übersetzt und die biblischen Quellen dafür nennt. An einigen Stellen wird allgemein auf »Apokr[yphen]« verwiesen; in dem geplanten armenisch-deutschen Glossar sollten aber die genauen Fundstellen angegeben werden. Die Form *hordanan* für »Jordan« im Abschnitt über Johannes den Täufer halte ich in einer deutschen Übersetzung für unzweckmäßig, weil sie für jemanden, der nicht armenisch kann, kaum verständlich ist. Offenbar ist beabsichtigt, bei der deutschen Übersetzung des Hymnariums auch die Hauptwörter klein zu schreiben. Damit kann ich mich nicht anfreunden, weil das ungewohnte Schriftbild irritiert. Der wesentliche Sinn einer einheitlichen und vertrauten Orthographie besteht m. E. darin, daß sich der Leser auf den Inhalt konzentrieren kann und durch die Form nicht abgelenkt wird. Der auf S. 89 zitierte Aufsatz von G. Winkler ist inzwischen erschienen: OrChrAn 251 (Rom 1996) 265-298.

Hermann Goltz befaßt sich mit dem System der Illuminierung der Šaraknocʿ-Handschriften; sein (noch vorlaufiger) Beitrag wird durch eine Reihe von Abbildungen illustriert (S. 102-152).

Walter Beltzens Beitrag ist überschrieben »Religionswissenschaftliche Aspekte der armenischen Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte« (S. 153-160).

Heiko Conrad befaßt sich zunächst eingehend mit der Person des Kirakos von Gandzak († 1271) und seiner »Geschichte Armeniens« (S. 161-180). In einem Anhang (S. 181-194) bietet er die vorläu-

fige (von A. Drost-Abgarjan und H. Goltz uberarbeitete) Ubersetzung eines Teils daraus, nàmlich der »Schrift des Glaubensbekenntnisses der Armenischen Kirche« des Nerses Schnorhali, eines wichtigen dogmatischen Textes, der nun erstmals deutsch vorliegt.

Insgesamt handelt es sich um ein erfreuliches Bändchen. Der Rezensent schließt sich dem Wunsch der Herausgeber im Vorwort an, daß aus dem *čutik halleakan,* dem »hallischen Küken«, einmal ein *arciw*, ein Adler, werde.

Hubert Kaufhold

Pauline Donceel-Voûte, Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban. Décor, archéologie et liturgie. Illustrations graphiques par Bernadette Gillain, Louvain-la-Neuve 1988 (Publications d'histoire de l'art et d'archéologie de l'Université Catholique de Louvain, 69), I: 585 S.; II: 18 planches hors-texte, 13 000 belgische Francs

In einem ersten Teil legt die Verfasserin eine alphabetisch geordnete Bestandsaufnahme der Orte vor, an denen Fußböden von Kirchen aus byzantinischer Zeit gefunden wurden, und zwar in Syrien (S. 13-319) und im Libanon (S. 321-439). (Etwa gleichzeitig erschien ein Katalog der Mosaikfußböden in Israel: R. und A. Ovadiah, Hellenistic, Roman and Early Byzantine Mosaic Pavements in Israel, Rom 1987.) Die Beschreibungen enthalten jeweils einleitend die genaue Ortsangabe, eine Bibliographie, Angaben über die Entdeckung, den derzeitigen Aufbewahrungsort (insbesondere der Mosaiken) und den Erhaltungszustand. Daran schließen sich Ausführungen über das Gebäude, den Fußboden, die Datierung, die Ikonographie und den Stil, ferner über die liturgische Funktion. Die Verfasserin widmet sich auch eingehend den Inschriften und bereichert die Darstellung durch Grundrisse, Zeichnungen und Abbildungen. Der Band enthält außerdem drei Landkarten. In Teil II des Werkes, einer Mappe, finden sich 18 großformatige, gefaltete Einzelblätter mit Grundrissen.

Schon die bloße Bestandsaufnahme wäre verdienstlich genug. Zwar ist eine ganze Reihe der aufgenommenen Denkmäler schon länger bekannt, aber eine überraschend große Anzahl wurde erst in den letzten Jahrzehnten entdeckt, insbesondere seit Ende der sechziger Jahre. Zwei davon (Houad, Sorân) waren bisher nicht publiziert. Der größte Teil der Fußböden dürfte sich noch an Ort und Stelle befinden, manche wurden in Museen gebracht, vor allem in das Nationalmuseum in Damaskus; einige scheinen seit der Entdeckung stärker beschädigt worden oder sogar gänzlich verschwunden zu sein.

Im zweiten Teil (S. 441-540), mit »Synthèse« überschrieben, befaßt die Verfasserin sich im ersten Abschnitt (bis S. 488) mit folgenden Themen: Fußböden als Schmuck, Verhältnis zwischen Fußboden und Architektur, Stilentwicklung vom letzten Viertel des 4. Jh.s bis zur 2. Hälfte des 6. Jh.s, Inschriften, Ikonographie sowie Kultgebäude und Symbolik. Der zweite Abschnitt trägt die Überschrift »Les pavements comme reflets de la liturgie«. Darin beschreibt die Verfasserin zunächst die regionalen Unterschiede bei den Kirchengebäuden und behandelt dann aufgrund der alten schriftlichen Quellen ebenfalls sehr sachkundig die bei der Liturgie mitwirkenden Personen und ihre Rolle, die liturgisch besonders bedeutsamen Stellen in der Kirche (Altar, Sitze, Chor usw.), den Platz der einfachen Gläubigen und die »Sakristei«.

Diese Inhaltsangabe zeigt, daß die Verfasserin sich keineswegs auf eine kunsthistorische Darstellung beschränkt hat, sondern wesentlich mehr bietet. Ihr Buch geht deshalb auch Vertreter anderer Wissenschaften an, insbesondere Historiker, Liturgiewissenschaftler und Epigraphiker. Von daher ist es vielleicht vertretbar, daß es hier nicht von einem Kunsthistoriker besprochen wird. Die Belesenheit der Verfasserin auch auf diesen weiteren Fachgebieten ist beeindruckend. Sie bezieht sogar die syrischen Inschriften in ihre Darstellung ein. Wegen der georgischen Inschrift im Symeonsklo-

ster auf dem Schwarzen Berg bei Antiocheia verweist sie allerdings auf die zu erwartende Publikation von Wachtang Djobadze.

Zu den syrischen Inschriften sind einige Bemerkungen nötig. Die langste findet sich in einem Mosaik aus Houeijit Halaoua (am Euphrat) (S. 149). Die rechte obere Ecke der Inschrift ist beschädigt, so daß das erste Wort der ersten Zeile fehlt. Die Verfasserin liest ܒ[ܕ]ܐܕܪ *(b-ḥaḏ Aḏār)* »(Le) 1er Adâr«. So werden Daten im Syrischen jedoch nicht ausgedrückt, zu erwarten wäre die Wiederholung der Praposition: ... *b-Aḏār*. Soweit auf dem Photo zu erkennen, setzt der lesbare Text erst mit dem Monatsnamen ein. Da die griechische Parallelinschrift nur den Monat, nicht aber den Tag angibt, schlage ich vor: ܒ[ܫ]ܐܕܪ *(b-īraḥ Aḏār)* »Im Monat Adâr«. Die syrische Abschrift enthält darüber hinaus drei Schreibversehen: Das vierte Wort in Zeile 1 lautet ܫܒܥ »sieben«, das letzte in Zeile 2 ܢܢ »Nonnos« und das erste in Zeile 3 ܐܦܣܩܘܦܐ »Bischof«.

Auf einem in Oum Hartaïne (nordöstlich von Hama) gefundenen Mosaik (S. 193) ist der Name ܣܪܓܝ »Sergios« deutlich zu lesen. Davor scheint noch etwas Syrisches zu stehen. Die Verfasserin liest es als ܥܡܝܬܐ und versteht es als Konjunktion »und« vor einem Namen (»Et ʿAmitô«). Dabei greift sie in erster Linie auf eine dort gefundene griechische Inschrift zurück, in der nach ihrer Lesung die Namen der Mosaizisten Amitos und Sergios erscheinen. Wenn in der syrischen Inschrift dieser Amitos gemeint sein sollte, müßte es sich um einen semitischen Namen handeln, weil sonst der von der Verfasserin am Anfang gelesene und für die semitischen Sprachen typische Buchstabe *ʿĒ* nicht erklärlich wäre. Ein solcher Name ist mir aber nicht bekannt. Amitai (Vater des Propheten Jonas; 2. Kön 14, 25; Jon 1,1) scheidet aus, weil der Name am Anfang mit Ālap̄ geschrieben wird (אֲמִתַּי; Septuaginta: Αμαθι; syr.: ܐܡܬܝ). Die Überlegungen sind aber ohnehin gegenstandslos, wenn im griechischen Text Amitos gar nicht vorkommt, sondern statt μνή<σ>θητι ʾΑμίτου Γ μαθητῆς αὐτοῦ (so die Verfasserin) zu lesen ist μνή<σ>θητι ἅμ<α> τοὺς μαθητ<ὰς> αὐτοῦ (so J. Bingen, Sur quelques Mosaïqus inscrites d'Apamène, in: Zeitschrift fur Papyrologie und Epigraphik, 95 (1993) 125f.). Im übrigen kann ich die Lesung der Verfasserin ohnehin nicht nachvollziehen. Syrische Buchstaben sind an der Stelle nur mit viel gutem Willen zu erkennen. Das angebliche *Waw* »und« wäre überproportional groß und macht auch der Verfasserin Schwierigkeiten. Ich halte das Gebilde eher für eines der Blatt- und Blumenornamente. Das Zeichen darunter könnte der Buchstabe *Mīm* sein, dahinter vielleicht ein *Šīn*, am Schluß ein Ālap̄; was dazwischen steht, ist nicht als syrische Schrift zu erkennen und stellt auch für die Verfasserin ein Problem dar. Wenn man will, könnte man aus dem ganzen ein *mšammšānā* »Diakon« herauslesen. Oder ist das erste »Wort« insgesamt nur ein Blumenornament? Allerdings schließt sich der zweifellos vorhandene Name »Sergios« vom äußeren Eindruck her zwanglos an das Vorhergehende an, und ein ähnliches »Ornament« kann ich auf den Photos sonst nicht entdecken. Ebenso rätselhaft sind übrigens die Schriftzeichen (?) am Rand eines Mosaiks im Schiff der Kirche (S. 195, fig. 173 oben links und Fußnote 3), die ich nicht als Syrisch ausmachen kann, die aber auch nicht wie ein Ornament aussehen. Möglicherweise war der Mosaizist des Syrischen nicht kundig und hat die Schrift »verfremdet«; dagegen spricht allerdings die einwandfreie Lesbarkeit des Namens Sergios.

Die griechisch-syrische Bauinschrift in Qalʿat Simʿān ist leider teilweise zerstört. Auf den beiden Photos (S. 234) kann ich nicht alles entziffern, was in den Abschriften der Verfasserin (und ihrer Vorgänger) steht. Auch die Datierung (979 A.D.) ist nicht völlig gesichert. Im griechischen Text ist die Jahreszahl ganz zerstört, im syrischen sind nur Tausender (ʾ = 1) und Hunderter (*b* = 2) sowie anscheinend ein Zeichenrest zu erkennen; die Verfasserin ergänzt mit *ṣ* = 90, zusammen also 1290 A. Gr. = 978/9 A. D. Mit hinreichender Deutlichkeit sind im griechischen Text die Namen der Kaiser Basileios (II.) und Konstantin (VIII.) zu lesen, die 976 nach dem Tod des Johannes Tzimiskes die Regierung antraten. In der griechischen Inschrift müssen auch zwei Patriarchen gestanden haben, weil diese Amtsbezeichnung im Gen. plur. steht. Lesbar ist Theod[oros]. Die Verfasserin ergänzt die Lücke beim zweiten Namen mit Agapios. Ersterer war von 970-976 Patriarch von Antiocheia, letzterer von 978-996. Das von der Verfasserin angenommene Datum 979 A. D. muß jedenfalls un-

gefahr stimmen. Daß in der syrischen Inschrift die Seleukidenära verwendet wird, ist nicht so auffallig, wie die Verfasserin meint (S. 235). Auch in melchitisch-syrischen Handschriften aus dem 11. und 13. Jh., die auf dem Schwarzen Berg bei Antiocheia kopiert wurden, ist danach datiert (vgl. etwa S. Brock, in: Festgabe für Julius Aßfalg, Wiesbaden 1990, 65).

Für die zweite Lücke der syrischen Inschrift sind schon verschiedene Ergänzungen vorgeschlagen worden, die aber alle nicht recht überzeugen: »Es wurde gebaut die Mauer dieses Klosters und seine *Pforte* (*portāh*, Lietzmann)/sein *Bildwerk* (*ṣūrtāh*, Meissner)/and the figures thereof (*ṣūrāṭā*, Obermann)/ seine *Vorratsräume* (*kurtāh*, Littmann) und sein Schmuck ...«. Die Verfasserin ergänzt nun *bīrtāh* »sa forteresse« (ܒܝܪܬܐ, oder richtiger und entsprechend ihrer Erläuterung in Fußnote 80: ܒܝܪ[ܬܐ]).

Zunächst kann man mit der Verfasserin ausschließen, daß das betreffende Wort – wie Obermann meinte – Pluralpunkte tragt. Die Punkte würde man nämlich entsprechend der üblichen, wenngleich nicht ganz einhelligen Schreibergewohnheit über dem *r* erwarten (ܪ̈). Die Zeichenreste (?) am Anfang des Wortes sitzen außerdem zu hoch, als daß sie Pluralpunkte sein könnten. Im übrigen kann man auf dem Photo bei D. Krencker, Die Wallfahrtskirche des Symeon Stylites, Berlin 1939, Tafel 23, m. E. klar erkennen, daß es sich nicht um zwei nebeneinanderliegende Punkte handelt (auf der etwas zu dunkel geratenen Reproduktion im Buch der Verfasserin ist das weniger deutlich). Wenn es wirklich Reste von Schriftzeichen waren, müßte an der Stelle ein Buchstabe mit Oberlänge (z. B. *l*) gestanden haben. Ich wußte nicht, wie dann zu lesen wäre. Wahrscheinlich handelt es sich nur um fehlende Mosaikssteine, die auf dem Photo dunkel wirken, denn auf der Zeichnung bei Krencker (ebenda) sind sie gar nicht berücksichtigt.

Die von der Verfasserin noch erwogene Lesung *portāh* »seine Tür« ist von vornherein auszuschließen. Schon Meissner und Littmann wiesen zu Recht darauf hin, daß dieses lateinische Fremdwort im Syrischen mit *ṭ* und nicht mit *t* geschrieben wird.

In der Zeichnung Krenckers ist der Buchstabenrest *am Ende* der zweiten Lücke ungefähr als Viertelbogen dargestellt. Er wurde bisher fur das linke obere Viertel eines *w* gehalten und bei der Ergänzung vorausgesetzt. Auf dem Photo kann man das nicht erkennen; die Zeichnung erscheint übertrieben. Ohne Prufung des Mosaiks selbst läßt sich kaum feststellen, ob die dunklen Stellen dort Schrift oder fehlende Steine sind. Ich glaube außerdem, daß für ein *w* nicht genügend Platz in der Lücke war. Die Lesung der beiden vorhergehenden Wörter *d-ḏairā hāḏē* »dieses Klosters« ist so gut wie sicher, auch wenn sie nur teilweise erhalten sind. Man kann über der beschädigten Stelle m. E. noch das obere Ende des Ālap̄, des letzten Buchstaben von *hāḏē*, erkennen und damit abschätzen, wie weit das Wort in die Lücke hineinreichte. Bis zu dem nach der Lücke wieder lesbaren *r* war wohl nur Platz für den (geringen) Abstand zwischen den beiden Wörtern und für noch zwei Buchstaben. Einer davon müßte die Kopula *w* »und« gewesen sein, so daß zwischen diesem *w* und dem erhaltenen *r* nur noch *em* Buchstabe gestanden haben wird. Das kann kein weiteres – weil dann sinnloses – *w* gewesen sein.

Die Verfasserin hält ein *w* am Ende der Lücke ebenfalls nicht fur sicher und meint, bei dem Zeichenrest könne es sich um das linke Ende des oberen Bogens der Buchstaben *b* handeln. Da der obere Teil des *b* in der Inschrift aber sonst immer gerade auslauft, ist das nur möglich, wenn man – entgegen der Zeichnung Krenckers – nicht von einem bogenförmigen Zeichen ausgeht (das folgende *y* der Verfasserin nimmt nur sehr wenig Platz ein und wäre denkbar). Ihre Ergänzung (»seine Festung«) halte ich aber ohnehin nicht fur wahrscheinlich. Auch wenn das Kloster festungsartig wirkte, besaß es zwar die in der Inschrift erwähnte Mauer und auch Mauertürme, aber keine »Festung« im eigentlichen Sinn. Wenn man der Zeichnung Krenckers nicht folgt, könnte man eher an die Ergänzung ܒܝܪ[ܬܐ] *w-ḏārṭāh* »und seinen Hof« denken: Das Kloster erhielt bei den Baumaßnahmen nicht nur eine Mauer, sondern der davon umgebene Raum wurde als Hof ausgestaltet.

Über dem Wort ܕܝܪܐ sind die Pluralpunkte deutlich zu sehen, fehlen aber in der Abschrift auf S. 235 ebenso wie zweimal der Oberpunkt beim Poss.-Suffic der 3. fem. sing.

Öfter sind beim Druck der syrischen Wörter falsche Buchstabenformen (z. B. verbundene statt unverbundene) verwendet, wodurch die Lesbarkeit aber nicht wesentlich beeintrachtigt wird.

Hingewiesen sei auf zwei weitere Fußbodenmosaiken (einer Kirche?) mit syrischen Inschriften, die 1990 – also erst nach dem Erscheinen des Buches – in den Ruinen eines Klosters aus byzantinischer Zeit bei Kallinikos (Raqqa) gefunden wurden. Sie sind auf 509 bzw. 595 A. D. datiert (vgl. M. Krebernik, Schriftfunde aus Tall Bi'a 1990, in: Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin, Nummer 123, Berlin 1991, 41-57).

Ein gewisses Problem stellt die schon angesprochene Umrechnung der Jahreszahlen aus den in Syrien und dem Libanon verwendeten Ären dar. Es ist in keiner der Inschriften angegeben, welche Zeitrechnung benutzt wird. Mit der Feststellung der richtigen Ära steht und fällt die Datierung. Einen Anhaltspunkt gibt naturlich die geographische Lage, eine Bestätigung die Übereinstimmung mit dem Indikationsjahr, soweit angegeben. Bei Orten in der Nähe von Antiocheia, Beirut, Sidon und Tyrus liegt es nahe, daß die dortigen Ären verwendet sind. Bei den Inschriften aus Rayān, einem Ort etwa in der Mitte zwischen Hama und Aleppo, meint die Verfasserin, daß die darin genannten Jahreszahlen 460 und 521 »probablement« die antiochenische Ära meinen (also 411 bzw. 472 A. D.) und die Umrechnung nach einer anderen Ära kein zufriedenstellendes Ergebnis brächte. Aus geographischen Gründen kann man zweifeln. Im syrischen Raum hat es kaum die Vielfalt von Ären gegeben wie in Palästina und Arabien (vgl. Y. E. Meimaris, Chronological Systems in Roman-Byzantine Palestine and Arabia, Athen 1992), aber eine andere lokale Ära ist wohl nicht auszuschließen. Die Verfasserin rechnet die Daten der meisten Inschriften nach der Seleukidenära um. Bei den nicht wenigen Orten der Apamene ist das sicher richtig. Apameia hatte anscheinend keine eigene Ära, weil die Seleukidenära auch als Ära von Apameia bezeichnet wird. Die Ära von Apameia erscheint zum Beispiel ausdrücklich in einer syrischen Handschrift aus dem Jahre 518 A. D. (Hs. Brit. Libr. Add. 14,571, s. W. Wright Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, II, London 1871, Seite 413a, Nr. 539).

Bei der Inschrift aus dem Jahre 503 (oder 506) A. D. aus Khan Khalde ist in der Liste auf S. 469 versehentlich »ère des Seleucides« statt »ère de Béryte« angegeben.

Da die Ära von Tyros im Oktober oder November des Jahres 126 v. Chr. beginnt und in der Inschrift aus Qabr Hiram der Monat Daisios (Juni/Juli) 701 genannt ist, ist 125 abzuziehen (S. Meimaris a. a. O. 62), so daß sich 576 (nicht 575) A. D. ergibt.

Es muß betont werden, daß die hier behandelten syrischen Inschriften und die Datierungen nur einen ganz geringen Teil des Buches ausmachen. Die Fülle des von der Verfasserin Gebotenen konnte hier nur angedeutet werden. Ihre Arbeit ist in jeder Beziehung ein ausgezeichnetes und auch hervorragend ausgestattetes Handbuch und Arbeitsinstrument.

Hubert Kaufhold

Andrew Jotischky, The Perfection of Solitude. Hermits and Monks in the Crusader States, University Park, Pennsylvania (The Pennsylvania State University Press) 1995, 198 S., 35 $

Gegenstand des Buches ist das Mönchtum in den Kreuzfahrerstaaten zwischen 1099 und 1291. In der Einleitung beschreibt der Verf. zunächst die negative Haltung Bernhards von Clairvaux und anderer gegenüber Pilgerreisen von Mönchen nach Palästina, die damit gegen die *stabilitas loci* verstießen. Die Ablehnung von Jerusalemreisen war weit verbreitet. Der Verf. weist im siebten Kapitel (»The Geography of Holyness«) auf Äußerungen des Gregor von Nyssa hin, wonach der Besuch der Kirchen Kappadokiens nicht weniger wirksam sei als der des Hl. Landes. Ähnliches wurde auch von syrischen Theologen vertreten, dort gab es allerdings auch gegenteilige Ansichten (vgl. H.

Teule, Jerusalem Pilgrimage in Syriac Monastic Circles, in: VI Symposium Syriacum 1992, Roma 1994 [= OrChrA 247] 311-321).

Die Voraussetzungen für die Entstehung eines westlichen Mönchtums in den Kreuzfahrerstaaten war damit also nicht günstig. Es gab nur wenige Mönche, die aus dem Westen in den Orient zogen; teilweise traten aber Männer, die als Laien gekommen waren, dort in den Ordensstand ein. Insgesamt spielte das Mönchtum aber offenbar keine große Rolle, wenn man von den Ritterorden absieht.

Im ersten Kapitel widmet sich der Verf. einer erst vor wenigen Jahren wieder in das wissenschaftliche Bewußtsein gerufenen Quelle des 12. Jh.s, nämlich Gerard von Nazareths kurzen Lebensbeschreibungen von Mönchen, besonders Eremiten, in den Kreuzfahrerstaaten. Er bezieht dabei die Entwicklung des zeitgenössischen westeuropäischen Mönchtums mit ein und stellt Vergleiche an. Im zweiten Kapitel nennt der Verf. die lateinischen Klöster im Orient: die wenigen und nur schwer faßbaren Niederlassungen vor der Kreuzfahrerzeit, die Klöster an heiligen Stätten und neue Gründungen in dem von ihm behandelten Zeitraum. Im vierten bis sechsten Kapitel befaßt er sich mit dem Ursprung des Eremitentums auf dem Karmel, den fruhen Karmeliten und ihrer Regel sowie der weiteren Entwicklung der Karmeliten aus einer Gemeinschaft von Eremiten zu einem normalen Bettelorden. Er gibt damit einem umfassenden und aus den Quellen gut belegten Überblick über das lateinische Mönchtum im Orient.

Das dritte Kapitel ist den »Orthodox Monks und Monasticism in the Holy Land« gewidmet (S. 65-100). Der Verf. geht, wie er bereits im Vorwort (S. XI) schreibt, davon aus, daß das westliche Mönchtum »became subject to the influences of indigenous Greek and Eastern Orthodox monastic traditions«. Dieser Abschnitt erscheint mir der schwächste des Buches. Der Verf. erschöpft sich weithin in unbelegten Behauptungen und Mutmaßungen. Die Darstellung krankt daran, daß seine Kenntnisse über das nichtlateinische Mönchtum offenbar nicht ausreichen. Er zählt zwar die bekannten Klöster in dem betreffenden Gebiet auf, doch fehlt es an einer näheren Darstellung des Mönchtums der östlichen Kirchen, die einen Vergleich überhaupt erst ermöglichen wurde. Seine Angaben darüber sind nur ganz pauschal.

Auch wenn östliche und westliche Mönche in räumlicher Nähe beieinander lebten, wie im Tal Josaphat bei Jerusalem, auf dem Karmel oder dem Berg Tabor, muß das nicht bedeuten, daß sie viel miteinander zu tun hatten. Der Verf. schreibt selbst, wahrscheinlich zu Recht, daß »Orthodox and Frankish monks and hermits may have interacted little with one another« (S. 66). Die Formulierungen zeigen, auf wie schwachen Füßen seine Annahme steht, es habe Einflüsse gegeben. So heißt es z. B.: »They (die Orthodoxen) provided venerable traditions and living exemples from which the Latin eremitical settlements might (!) draw their influences and inspiration« (S. 67); »Save for the rare case where one can determine the Orthodox origin of a specific practise ... the influence of Orthodox practice on Franks must be rather inferred than demonstrated ... The sources give us tantalizing glimpses of potential influences, but rarely show us whether the effects of such potential were realized.« (S. 178).

Daß der Verf. keine grundliche Kenntnis des Christlichen Orients hat, wird manchmal greifbar. Wenn im »Commemoratorium de casis Dei« (aus dem Jahr 808) davon die Rede ist, daß unter den auf dem Ölberg lebenden Einsiedlern einer war »qui Sarracenica lingua psallit«, dann besteht kein Grund zu der Annahme, es habe sich vielleicht um einen muslimischen Konvertiten gehandelt (so S. 50, Fußnote 3), war doch die arabische Sprache damals bereits unter den Christen verbreitet. S. 89 schreibt der Verf.: »Orthodox monasteries were autocephalous and did not enhail the influence of the patriarchate in Constantinople«; der Ausdruck autokephal paßt nicht, und die Erwähnung des Patriarchats von Konstantinopel liegt bei palastinensischen Klöstern sowieso eher fern. Die auf S. 30, Fußnote 28 nach Sekundärliteratur zitierte syrische Quelle ist die bis zum Jahre 1234 reichende Chronik; die angefuhrte Stelle über Balaq findet sich in der Edition von Chabot und der Übersetzung von Abuna und Fiey (= CSCO 82, 354) auf S. 89 bzw. 67. Den Satz »Paul [von Antiochaia] was

an Arabic-speaking Christian, whereas the Orthodox Church before the Frankish occupation had appointed Greeks from the Byzantine territories« (S. 85, Fußnote 56) wird man so allgemein nicht unterschreiben können (vgl. etwa Graf I 60-63). Bei der Aufzählung der in den Kreuzfahrerstaaten lebenden Mönche auf S. 100 scheint der Verf. zu unterstellen, daß alle jakobitischen Mönche arabisch sprachen. Thietmar bezeugt für 1217 auf dem Karmel »griechische und syrische Mönche«; bei letzteren wird es sich tatsächlich um »Melkites, Arabic-speaking Orthodox« gehandelt haben (S. 140); zu diesen »Surianen« wäre auf den umfassenden Überblick bei A.-D. van den Brincken, Die »Nationes Christianorum Orientalium« im Verständnis der lateinischen Historiographie, Köln–Wien 1973, 78ff. hinzuweisen. Das von dem Herausgeber Basset sog. »synaxaire arabe-jacobite« ist – wie sich schon aus dem Zusatz »rédaction copte« ergibt – ein koptisches; die Einordnung im Index unter Jacobites (S. 195) zeigt, daß dem Verf. der Sprachgebrauch offenbar nicht klar ist.

Zu der Frage, worum es sich bei den »Heuschrecken« gehandelt hat, die Johannes der Täufer aß (vgl. S. 72, wo es ἀκρίδες heißen muß), vgl. die gründliche Studie von S. Brock, The Baptist's diet in Syriac Sources, in: OrChr 54 (1970) 113-124.

Kritisch sei noch angemerkt, daß sich in den zitierten deutschen Literaturtiteln unnötig viele Schreibfehler finden. Die nur in Quellen und Sekundärliteratur eingeteilte und deshalb nicht sonderlich hilfreiche »Selected Bibliography« umfaßt auch Werke, die für das Thema kaum etwas hergeben, z. B. Synodicon orientale, ed. Chabot; A. M. [?!] Alishan, Sissouan; Sauget, Premières recherches sur l'origine et les charactéristiques des synaxaires melkties. Wenn der Verf. schon Vööbus' History of Ascetism erwähnt, dann sollte er nicht nur den ersten Band (CSCO Subs. 14 [15 ist ein anderes Werk!] nennen, sondern auch die weiteren: Subs. 17 (1960), 81 (1988).

Hubert Kaufhold

Bernhard Heyberger, Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVII^{e}-XVIII^{e} siècles), Rom (École Française de Rome) 1994, 665 Seiten.

Mit der im Titel genannten »katholischen Reform« ist die Bewegung gemeint, die man früher als »Gegenreformation« bezeichnet hat (ein Begriff, der für den Orient ohnehin nicht passen würde). Bekanntlich wurde diese Erneuerungsbewegung der katholischen Kirche vor allem von Orden, insbesondere den Jesuiten und Kapuzinern, getragen, die als Mittel der Rekatholisierung das Bildungs- und Schulwesen förderten, sich in besonderer Weise der Seelsorge widmeten und verschiedene Frömmigkeitsformen propagierten. Der Titel des Buches könnte den Eindruck erwecken, als ob das orientalische Christentum allein unter diesem Blickwinkel betrachtet würde. Tatsächlich geht das Buch aber weit darüber hinaus. Der Verfasser beschreibt zum ersten Mal anhand der zur Verfügung stehenden Quellen umfassend die Gesamtsituation der Melkiten und Maroniten des 17. und 18. Jh.s in Syrien (einschließlich des heutigen Libanon); dabei geht er besonders auf die Situation in Aleppo ein, wo der westliche Einfluß wohl am stärksten war. Man mag bedauern, daß er sich auf diese beiden Kirchen beschränkt. Aber zum einen waren sie dort zahlenmäßig am größten, zum anderen kann man ihm kaum vorwerfen, daß er in seiner ohnehin schon sehr umfang- und materialreichen Arbeit nicht auch noch die anderen Christen (Syrer, Armenier) berücksichtigt, sondern sein Thema begrenzt hat.

In einem ersten Abschnitt gibt der Verfasser zunächst einen allgemeinen und gut fundierten Überblick über die orientalische Christenheit im 17. bis 18. Jh. In fünf Kapiteln beschreibt er die geschichtliche und geographische Situation (S. 13-37), die rechtliche und tatsächliche Lage der Christen unter islamischer Herrschaft (Stichwort *ḏimmī*; S. 39-62), die Funktion der Kirchen als politischer Faktor im osmanischen Reich (Stichwörter *ṭā'ifa*, *milla*; S. 63-107), die konfessionelle und so-

ziale Struktur der Christen (S. 109-137) sowie das kulturelle Niveau und die religiöse Praxis der Gläubigen (S. 139-180).

Der zweite Abschnitt trägt die Uberschrift »De l'occident vers l'orient« und hat die Begegnung der westlichen Christen mit dem Morgenland zum Inhalt. Darin behandelt der Verfasser die letzten Ausläufer der Kreuzzugsidee (S. 185-208), die Wallfahrten zu den heiligen Stätten und die Kustodie des Heiligen Landes (S. 209-223), die lateinischen Missions- und Unionsbemühungen (S. 225-239), die westlichen Schutzmachte der orientalischen Christen, vor allem die Rolle Frankreichs (S. 241-271), die Tätigkeit der Orden, insbesondere der Jesuiten, Karmeliten, Kapuziner und Franziskaner (S. 273-317) und die missionarische Praxis bei Nichtchristen und orientalischen Christen (S. 319-377).

Der dritte Abschnitt gilt der Entstehung eines orientalischen Katholizismus. Der Verfasser beschreibt die allmähliche Trennung der bis dahin einheitlichen melkitischen Kirche in einen orthodoxen und einen unierten Zweig und die für die einzelnen Gläubigen damit verbundenen sozialen und menschlichen Probleme (S. 385-403), die römische oder römisch beeinflußte Ausbildung des Klerus (S. 405-431), die Angleichung des orientalischen Regularklerus an westliche Muster (S. 433-451), die Bildungsmaßnahmen für die Laien (S. 453-478), die religiösen Bruderschaften und Kongregationen (S. 479-509) und das katholische Selbstverständnis der Unierten (S. 511-550).

Diese weitgespannte quellenmäßig bestens dokumentierte und interessant geschriebene Arbeit – eine Dissertation an der Universität Nancy – beruht auf gründlichen Studien des Verfassers in Archiven in Rom (Propaganda Fide, Jesuiten, Unbeschuhte Karmeliten, Kapuziner, Collegio Urbano, Päpstliches Geheimarchiv), Paris und Aleppo, auf Handschriftenstudien sowie auf einer beeindruckenden Vertrautheit mit veröffentlichten Quellen und der Literatur (vgl. die eingehenden Angaben zu den Quellen, S. 565-569, und die umfangreiche, systematisch gegliederte Bibliographie, S. 569-602). Auch die allgemeineren Kapitel der Arbeit sind für den Fachmann des Christlichen Orients durchaus lesenswert und informativ, nicht allein wegen der teilweise bisher unbekannten Quellen.

Nur am Rande einige Kleinigkeiten: Der westsyrische Bischofssitz von Aleppo dürfte nicht erst seit 1597 ohne Unterbrechung besetzt gewesen sein (zu S. 20). – Die kirchlichen Oberhäupter der Armenier in Jerusalem und Konstantinopel trugen und tragen den Titel »Patriarch«, nicht »Katholikos«, und unterstehen dem Katholikos in Edschmiadzin (zu S. 89 und 99). – S. 113, Z. 17 lies: Quzḥayya (Druckfehler). – Zu dem Werk des Athanasios Dabbās über die Beichte, »qui reste à examiner«, vgl. Graf, Geschichte III 129 (Grafs Literaturgeschichte wird übrigens auffällig selten zitiert). – Bei dem Namen des Armeniers Mikhâ'îl *Dayr* Arûtîn (S. 505) liegt offenbar eine hyperkorrekte Transkription aus dem Arabischen vor; gemeint ist zweifellos der armenische Namensbestandteil *Der* (ostarmenisch: *Ter*), eigentlich »Herr«. – Daß das nestorianische und jakobitische Recht die Ehe zwischen Cousin und Cousine erlaubt (vgl. S. 537), kann man so allgemein sicher nicht sagen. – Die Zweiteilung der Eheschließung in eine bereits rechtlich verbindliche »Verlobung« (»Eheabrede«) und die »Heimholung« beruht nicht auf westlichem Einfluß (so S. 541 f.), sondern ist alte orientalische Tradition (vgl. etwa W. Selb, Orientalisches Kirchenrecht I, Wien 1981, 150 ff., 207 ff.).

Insgesamt verdanken wir dem Verfasser, der in erster Linie Historiker, nicht Orientalist ist, ein sehr viel klareres Bild von der Lebenssituation und Kultur der orientalischen Christen im 17. und 18. Jh., als wir es bisher hatten. Der Verfasser weist in seinem Resümee noch einmal ausdrücklich darauf hin, daß es sich – entgegen einer verbreiteten Meinung – nicht einfach um eine Zeit des Verfalls handele, die nach allgemeiner Vorstellung auf ein »Goldenes Zeitalter« des orientalischen Christentums – »chronologiquement vague, mais sans doute situé avant l'islam« – gefolgt sei; der Wert der christlich-orientalischen Kultur der behandelten Epoche werde allgemein unterschätzt (S. 554). Hier kann ich dem Verfasser nur beipflichten. Die Frühzeit des orientalischen Christentums wird sicher häufig idealisiert und zu romantisch gesehen; auch damals hatte natürlich nicht jeder das Format eines Ephram des Syrers oder eines Philoxenos von Mabbug. Es besteht daher kein Anlaß, die

spatere Zeit unbeachtet zu lassen. Im ubrigen betreibt der, der sich nur mit den fruhen Schriftstellern beschäftigt, eigentlich nur eine Hilfswissenschaft der Theologie, nicht aber Wissenschaft vom Christlichen Orient. Zu letzterer gehört die gesamte Geschichte und Kultur der orientalischen Christen bis in die Gegenwart. Der Verfasser hat nicht nur das Verdienst, hierauf hingewiesen, sondern mit seinem Buch auch einen wertvollen Beitrag in diesem Sinne geleistet zu haben.

Hubert Kaufhold

Iso Baumer, Max von Sachsen. Priester und Professor, Freiburg in der Schweiz (Universitätsverlag) 1990, 359 Seiten – Ders. unter Mitarbeit von Hans Cichon, Max von Sachsen. Prinz und Prophet, Freiburg in der Schweiz 1992, 387 Seiten – Ders., Max von Sachsen. Primat des Andern. Texte und Kommentare, Freiburg in der Schweiz 1996, 261 Seiten, 39,–, 49,– und 44,– Schweizer Franken.

Einer der faszinierendsten Vertreter der Ostkirchenkunde in der ersten Hälfte des 20. Jh.s war zweifellos Prinz Max von Sachsen, Sproß des seit August dem Starken (1670-1733) katholischen Königshauses im fast ganz protestantischen Sachsen, geboren 1870 als Sohn des spateren Königs Georg (1902-1904) und Bruder des letzten sächsischen Königs Friedrich August III. (1904-1918). Nach dem Studium der Rechtswissenschaft (1889-1892) und der Promotion zum Dr. jur. studierte er 1893-1896 in Eichstätt Theologie und promovierte 1898 in Würzburg zum Dr. theol. Im selben Jahr empfing er die Priesterweihe und war dann kurze Zeit in der Seelsorge tätig. 1900 wurde er zum Professor für Liturgik und Kirchenrecht an die Universität Freiburg im Uechtland berufen. Nach vorübergehender Tätigkeit am Kölner Priesterseminar (1912-1914) und als Militärgeistlicher im Ersten Weltkrieg erfolgte 1921 die Rückberufung in die Schweiz nach Freiburg, allerdings als Professor für »Orientalische Literatur und Kultur« in der philosophischen Fakultät, der er bis zu seinem Tod 1951 angehörte. Sein Bruder Prinz Johann Georg (1869-1938) widmete sich ebenfalls nachhaltig dem Christlichen Osten (vgl. den Beitrag des Verfassers über die beiden Brüder in diesem Band).

1985 hatte Baumer in dem schmalen Heft »Prinz Max von Sachsen. Einheit der Kirchen, Lebensreform, Frieden« (Freiburg/Schweiz – Hamburg) bereits eine zusammenfassende Biographie veröffentlicht. Einem Teilaspekt galt seine Broschüre »Prinz Max von Sachsen (1870-1951) und Armenien« (Bremen 1986). Nach weiteren, insgesamt rund fünfzehnjährigen Forschungen, für die er auch schriftliche und mündliche Auskünfte zahlreicher Gewährsleute verwenden konnte, liefert er mit der nun vorliegenden Trilogie eine breit angelegte Biographie, wie man sie sich besser nicht wünschen kann. Beträchtlichen zusätzlichen Reiz gewinn sie noch dadurch, daß Prinz Max sich nicht nur in kirchlichen und universitären Kreisen bewegte, sondern wegen seiner Herkunft auch in den damals regierenden. Sie ist deshalb auch fur die politische Geschichte von nicht geringem Interesse.

Der erste Band gilt zunachst der Tätigkeit des Prinzen als Professor an der Universität Freiburg. Angesichts seiner gesellschaftlichen Stellung hatte er in der damaligen Zeit nicht gut im einfachen Seelsorgedienst bleiben können. Als Bischof oder Kurienkardinal nicht geeignet, ergab sich als Ausweg die Professur, für die er aber eigentlich auch nicht die nötigen Voraussetzungen mitbrachte: »Er war methodisch-kritisch zu wenig vorbereitet, in seiner ganzen Art (zu) gutgläubig, zwar mit einem phänomenalen Gedächtnis begabt und von einem unstillbaren Wissensdurst beseelt, aber wenig fähig zu sorgfältiger Arbeit und pedantischer Gründlichkeit, wie sie nun einmal die wissenschaftliche Forschung gemäss ihren eigenen Normen erheischt.« (Band 1 S. 20). Seine wenigen Hörer blieben oft nur aus Mitleid, worüber der Verfasser einige amüsante Anekdoten erzählen kann (211-215). Gleichwohl war die Berufung ein Glücksfall. Aus Gründen, die auch der Verfasser letztlich nicht feststellen konnte (ebenda S. 73), interessierte sich Prinz Max nämlich für die Ostkirchen, insbeson-

dere deren Liturgie, damals eine Ausnahme in der lateinischen Kirche. Der fruheste Hinweis darauf ist ein 1902 gehaltener Vortrag uber die Marienverehrung in der griechischen Liturgie. In den folgenden Jahren unternimmt er mehrere Reisen in den Vorderen Orient und nach Osteuropa. Sein Interesse gilt nicht zuletzt auch der »orientalischen Frage«, also der Trennung und Wiedervereinigung der Kirchen. Seine heute fast selbstverständliche ökumenische Gesinnung war der damaligen Zeit weit voraus und führte zu einer offiziellen Verurteilung durch Papst Pius X., die der Verfasser – übrigens seit 1993 Generalsekretär der Catholica Unio Internationalis – zu Recht sehr kritisch beurteilt. 1910, in der ersten Nummer der Zeitschrift »Roma e l'Oriente«, hatte Prinz Max nämlich Grundsätze für eine Wiedervereinigung der Kirchen dargelegt; u. a. hatte er betont, daß es keine Unterwerfung der Ostkirche unter Rom geben könne, und die Gleichberechtigung der Kirchen hervorgehoben. In einem Literaturbericht in dieser Zeitschrift (Band 9, 1911, 172) äußerte sich damals Anton Baumstark vorsichtig und in seinem unnachahmlichen Stil wie folgt: »Die ebenso gewiß von bestem Glauben und einer hochherzigsten Begeisterung fur eine große und schöne Sache eingegebenen, als tatsächlich bei einer nicht von vornherein sehr wohlwollenden Interpretation nicht nur von demjenigen des katholischen Dogmas, sondern auch vom geschichtlichen Standpunkte aus anfechtbaren *Pensées sur la question de l'union des églises*, die Prinz Max, Herzog zu Sachsen, R[oma e l']O[riente] I 13-29 veröffentlichte, sind um die Jahreswende zum Ausgangspunkt von Erörterungen geworden, die in der Tagespresse verschiedenster Richtung vielfach in einer alles eher als einwandfreien Weise geführt werden. Es ist in diesem Literaturbericht nicht der geeignete Ort, um – auch nur in Auswahl – in der zu einem großen »Fall« aufgebauschten Angelegenheit hier laut gewordene Stimmen zu registrieren.«

Die Verurteilung des gesellschaftlich hochgestellten Priesters wirbelte jedenfalls viel Staub auf, führte aber auch dazu, daß er 1912 auf eine Professur am Priesterseminar in Köln abgeschoben wurde; er lehrte dort das Fach »Erklärung der Psalmen zum liturgischen Gebrauche« (!). 1921 konnte er seine Tatigkeit in Freiburg wieder aufnehmen. Nach dem Sturz der Monarchie in Sachsen 1918 war er weitgehend mittellos, so daß er erstmals ein Gehalt in Anspruch nehmen mußte.

Baumer würdigt nicht nur den Wissenschaftler, sondern auch die zahlreichen sonstigen Aktivitäten des Prinzen, insbesondere in der Seelsorge und als Wohltäter, solange und soweit dieser sich das leisten konnte. Diesen Themen ist vor allem der zweite Band gewidmet. Er befaßt sich eingehend mit seiner Erziehung und Ausbildung am sächsischen Hof, seinen Studien und seiner frühen Seelsorgetatigkeit, seinen Erlebnissen während des Ersten Weltkriegs, seinen wohl dadurch hervorgerufenen pazifistischen Ideen und seiner Tatigkeit im Rahmen der katholischen Lebensreformbewegung (er war Mitglied im »Priester-Abstinentenbund« und Vegetarier). Die Biographie umfaßt aber auch Einzelheiten aus seinem persönlichen Leben, seinen Alltag, seinen Tod und seinen Nachlaß, kurzum alles, was sich über Prinz Max ermitteln ließ.

Neben der biographischen Darstellung, die durch eine Reihe von Photographien illustriert ist, enthält das Werk Dokumentarisches: eine Liste der Vorlesungen, der theologischen Veröffentlichungen (Bücher und Broschüren, Aufsätze, Predigten und Ansprachen, Rezensionen), seine Wohnsitze ab 1900 (Band 1), eine 1942 verfaßte autobiographische Skizze, seine Veröffentlichungen aus dem Gebiet der Politik, des Rechts, über Krieg, Frieden, Lebensreform und Vegetarismus und sogar zwei graphologische Gutachten uber ihn (Band 2).

Überwiegend dokumentarisch ist der soeben erschienene dritte Band, in dem Veröffentlichungen des Prinzen mit Einführungen und Kommentaren des Verfassers nachgedruckt sind. Den »Prolog: Das Spiegelbild im Andern« bilden Aufsätze uber Theodor von Studion, über den ukrainischen Philosophen Hryhoryj Savvič Skorvorod (1722-1794) und über den russischen Dichter Gavriil Romanovič Deržavin (1743-1816).

Der erste Hauptteil ist überschrieben: »Die Entdeckung der Ostkirche«. Baumer druckt mehrere Schriften aus den Jahren 1904-1910 ganz oder in Auszügen nach, welche die Sicht des Prinzen von der Ostkirche, der Geschichte der Trennungen und Unionsbemühungen zeigen. In den Einleitun-

gen weist er auf die Entwicklung von »einem eurozentrischen und streng und eng römisch-katholischen Weltbild« des Prinzen zu einer – durch die weitere Beschäftigung mit den Ostkirchen und die Reisen bewirkten – sehr viel wohlwollenderen, weniger von Vorurteilen geprägten Haltung, die zur päpstlichen Verurteilung von 1910 fuhrte. Der Stein des Anstoßes, der erwähnte, französisch abgefaßte Aufsatz, sowie die öffentliche Reaktion Pius' X., nämlich ein Brief an die unierten Bischöfe, werden in einer 1912 erschienenen deutschen Übersetzung geboten.

Der zweite Teil, »Schwerpunkte der Forschung und Lehre« besteht aus Werken (teilweise in Auszügen) über die Liturgie der Ostkirchen (1908), die eucharistische Lehre des Kyrillos von Jerusalem (1909), eine Reise auf den Berg Athos (1910), über die armenisch-griechischen Unionsbemühungen im 12. Jh. und die Synodalrede des Nerses von Lambron (1917) sowie die von Baumer aus dem Englischen übersetzten Aufsätze »Was können wir von Tolstoj lernen?« (1930) und »Vladimir Solov'ëv und seine Sophia-Lehre« (1940ff.).

Überraschend ist, daß Prinz Max, dessen Name so eng mit der Ostkirche verbunden ist, sich auch für »Die Weltreligionen« (so lautet der Titel des dritten Teils) interessiert und darüber geschrieben hat: die nichtchristlichen Religionen des Ostens, den Islam (Baumer stellt insoweit Zitate aus verschiedenen Schriften der Jahre 1905 bis 1934 zusammen), das Judentum (abgedruckt sind Texte oder Zusammenfassungen, aus denen vor allem die Ablehnung des Antisemitismus ersichtlich ist). Ein weiterer Abschnitt enthält Ausschnitte der bisher unveröffentlichten Schrift »Lehren, Kult und Institutionen sich katholisch nennender Kirchen«. Den Schluß bildet ein Aufsatz über das Pfingstfest.

Die Auswahl aus den zahlreichen Schriften war sicher nicht einfach. Abgedruckt sind Beispiele aus den Hauptinteressensgebieten des Prinzen, die insbesondere im Abschnitt über die Ostkirchen auch die Entwicklung seiner Anschauungen zeigen; nach der Verurteilung von 1910 konnte sich Prinz Max, der immer ein frommer und treuer Sohn seiner Kirche blieb, dazu nicht mehr äußern. Mit Ausnahme des von Baumer aus dem Französischen übersetzten, 1910 gehaltenen Vortrags »Was wir dem christlichen Osten verdanken« (Band 3, S. 75-81), einem Vortrag in Dresden über den Antisemitismus von 1932 (S. 229-239) und dem schon genannten Beitrag über die sich katholisch nennenden Kirchen (S. 242-251) lagen die aufgenommenen Schriften bereits gedruckt vor, wenn auch teilweise in Fremdsprachen und an abgelegenen Orten. Prinz Max hatte in seinem Testament geschrieben: »Nun habe ich noch eine Fülle von Manuskripten vor mir ... Es gibt darunter so vieles, was ich nicht herausgeben konnte und doch so gerne herausgegeben hatte ... Wenn jemand dafür sorgen würde, daß Manches davon nach meinem Tode herauskame, wäre ich selbst im Jenseits noch sehr dankbar.« Er ist seinem Biographen jetzt gewiß dankbar! Daß nicht noch mehr Unpubliziertes in Band 3 erscheint, hängt wohl damit zusammen, daß es weniger bedeutend ist und es Baumer mehr darum ging, einen Überblick über die Gedankenwelt des Prinzen zu geben.

Die Einleitungen zu den Schriften beleuchten die jeweilige Situation, aus der heraus sie entstanden sind, und bieten alles, was zum Verständnis im Rahmen der Biographie des Prinzen erforderlich ist. Den ursprünglichen Plan, die Texte mit einem wissenschaftlichen Kommentar zu versehen, hat der Verfasser vernünftigerweise aufgegeben, weil dies eine eingehende Beschäftigung mit zahllosen Sachfragen erfordert hätte. Die stattdessen in den Kommentaren gegebenen »Lesehilfen« sind für den Leser völlig ausreichend.

Der Verfasser hat das große Verdienst, den zu Unrecht schon fast vergessenen Prinzen Max, den er übrigens persönlich nie erlebt hat, wieder nachdrücklich in Erinnerung gerufen zu haben. Auch ich bin (natürlich) dem Prinzen nicht begegnet, habe aber nach der Lektüre der Bücher, die sein Leben so umfassend ausleuchten, fast das Gefühl, als hätte ich ihn noch gekannt. Mehr kann man von einer Biographie nicht verlangen! Der Verfasser schreibt im übrigen nicht nur fesselnd, sondern mit so großer innerer Anteilnahme und Sympathie für Prinz Max, daß man sich unwillkürlich davon anstecken läßt. Trotzdem ist seine Beurteilung von Persönlichkeit und Werk überall ausgewogen und gut begründet. Er verschweigt die Schwächen des Prinzen nicht, belegt aber andererseits durch seine Darstellung zur Genüge, welch beeindruckende und menschlich uberzeugende, ja propheti-

sche Gestalt er war. Treffender als der Verfasser kann man das Resumee nicht ziehen: Prinz Max wird »nie den Rang eines großen Wissenschaftlers oder Theologen einnehmen können, dafur den eines leidenschaftlichen Kämpfers für die Einheit der Kirchen, für Frieden und eine Lebensgestaltung nach dem Plan des Schöpfers« (Vorwort zum dritten Band).

Hubert Kaufhold

Horizonte der Christenheit. Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag, herausgegeben von Michael Kohlbacher und Markus Lesinski (= Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, Band 34), Erlangen 1994, 629 Seiten, 68,– DM

Ebenso weitgespannt wie die Interessen des noch immer unermudlich reisenden und schreibenden Jubilars (*24. 1. 1908) sind die Themen der ihm zum 85. Geburtstag gewidmeten, etwas verspätet erschienenen Festschrift. Ihr Titel verspricht nicht zuviel. Die nach Sachgebieten geordneten Beiträge beginnen bei den Christen Äthiopiens (S. 15-90) und reichen über Ägypten (S. 91-134), das Heilige Land (S. 135-191), Syrien, Armenien und Georgien (S. 193-271) bis zu den Christen Südost- und Osteuropas (S. 273-385). Weitere Abschnitte sind überschrieben: »Kirchen des Abendlandes und des Morgenlandes begegnen sich« (S. 387-439), »Verschiedene Traditionen deuten sich gegenseitig« (S. 441-488) und »Am Puls der Zeit« (S. 489-583). Den Schluß bildet die Bibliographie des Jubilars, beginnend mit dem Jahre 1933 (S. 587-620).

Die Aufsätze der 48 Autoren können hier natürlich nicht im einzelnen vorgestellt werden. Erfreulich ist, daß sich eine ganze Reihe von ihnen mit aktuellen Themen oder Ereignissen der jüngeren Vergangenheit beschäftigen, so daß nicht nur ein Ausschnitt, sondern der Christliche Orient in seiner Gesamtheit in den Blick kommt. Hier hat sich zweifellos günstig ausgewirkt, daß der Jubilar kein Schreibtischgelehrter ist, sondern daß er sich auf zahlreichen Reisen – oft auch mit Studenten – ein Bild von der heutigen Lage der verschiedenen Kirchen verschafft und seinen Schülern vermittelt hat.

So befaßt sich gleich am Anfang Verena Böll mit einem amharischen Bericht über die Wahl und Weihe des ersten einheimischen Oberhaupts der äthiopischen Kirche im Jahre 1950. Bei den von den Äthiopiern abgelehnten »Beschlüssen des Konzils von Nikaia«, die einen einheimischen Metropoliten verbieten, handelt es sich um die im Orient verbreiteten 84 pseudo-nizänischen Kanones (vgl. Graf I 588f.). Es ist bemerkenswert, daß diese Vorschriften bei den Auseinandersetzungen zwischen Kopten und Athiopiern bis in die neuere Zeit eine Rolle gespielt haben. Sergew Hable-Selassie gibt »An Abridged Chronicle of Salama III«, eines äthiopischen Metropoliten (1841-1867) heraus. Manfred Kropp befaßt sich vor allem mit der Kurzchronik des Liq Aṭqu vom Beginn des 19. Jh.s (»Die Stimme der Opposition in der äthiopischen Geschichtsschreibung«). Ernst Hammerschmidt (†) gibt einen kurzen Überblick uber die kirchliche Kunst Äthiopiens. Einer sehr merkwürdigen Institution gilt der Beitrag von Richard Pankhurst: »The Craftmen's Monasteries of Shawa and Their Judaeo-Christian Customs«. Lanfranco Ricchi bietet Text und Übersetzung einer amharischen autobiographischen Notiz, die Tasammā Habta Mikā'el Guṣuw, der Verfasser des ersten gedruckten amharischen Lexikons, 1962 schrieb, sowie eines 1992 entstandenen amharischen Geschäftsbriefes. Kirsten Stoffregen-Pedersen verfolgt das Vorkommen des Namens Jerusalem in einem amharischen Psalmenkommentar, Jürgen Tubach erzählt die aksumitische Lokallegende nach verschiedenen Quellen nach.

In der koptischen Abteilung versuchen Bernd Jørg Diebner und Claudia Nauerth, das Geburts- und Todesjahr Schenutes zuverlässig zu bestimmen. Markus Lesinski befaßt sich mit den Ansichten Kyrills von Alexandreia über die Person des kleinen Propheten Maleachi. C. Detlef G. Müller un-

tersucht die Verehrung der Theotokos bei den Kopten, in ihrer Liturgie, Homiletik, Poesie, in Zaubertexten und in der Gnosis.

Michael Kohlbacher stellt die verschiedenen Träger des Namens Markianos vor und gibt unpublizierte griechische Fragmente des Markianos von Bethlehem kritisch heraus. Martin Lückhoff berichtet uber die Grundung des protestantischen Bistums in Jerusalem 1841 und die europäischen Reaktionen. Peter Planck bietet eine farbige Biographie des Patriarchen Joannes IX. von Jerusalem (1156/7- vor 1166), der wegen der Kreuzfahrer im Exil in Konstantinopel residieren mußte.

Wolfgang Hage weist mit seinem Beitrag »Kirche und Gesellschaft am Beispiel der syrischen Christenheit« u.a. auf ein erhebliches Defizit bei der Erforschung des Christlichen Orients hin, namlich die Vernachlässigung sozialgeschichtlicher Forschung. Seine folgende Feststellung kann man leider nur unterschreiben: »Kongresse, die mit ihrem Angebot ja wohl am deutlichsten erkennen lassen, wo das Herz der Forscher schlägt, belegen auf dem syrischen Felde sogar ein dominierendes Interesse an solchen ›abgehobenen‹ Themen (etwa zur Geschichte der syrischen Liturgie, zur syrischen Literaturgeschichte oder eben auch hier zur Geschichte der Theologie), an Themen also, bei deren Behandlung sich der sozialgeschichtliche Aspekt vernachlässigen läßt, weil er sich da, wo man ausschließlich inneren Entwicklungslinien folgt, nicht unmittelbar aufdrängt.« Martin Tamckes Beitrag gilt der protestantischen Nestorianermission und der Kontroverse über die Gültigkeit der lutherischen Ordination anstelle der Priesterweihe gegen Ende des letzten Jahrhunderts.

Thema des Beitrags von Christoph Burchard ist die altarmenische Übersetzung des Jakobusbriefes. Angesichts der großen Zahl von Bibelhandschriften ist Beschränkung sicher notwendig, doch scheint mir die von ihm gezogene zeitliche Grenze 1600 methodisch bedenklich. Daß »die Handschriften aus der zweiten Blütezeit der armenischen Handschriftenproduktion im 17. Jh. vermutlich textkritisch weniger ergiebig (seien), die paar späteren erst recht«, wäre erst noch zu erweisen. Es bleibt zu beherzigen, was der klassische Philologe Paul Maas in seiner »Textkritik« (4. Auflage, Leipzig 1960, S. 31) schreibt: »ein (Text-)Zeuge, der jünger ist als ein anderer, (muß) deshalb nicht notwendig auch ›schlechter‹ sein ... es gibt überhaupt nicht ›gute‹ oder ›schlechte‹ Zeugen, sondern nur abhängige und unabhangige, d.h. Zeugen, die von erhaltenen (oder ohne sie rekonstruierbaren) abhängig oder unabhängig sind. Das Alter eines Zeugen kommt nur insofern in Betracht, als der ältere nicht von dem jüngeren abhängen kann.«

Fairy von Lilienfeld legt Ergebnisse ihrer Studien über die hl. Nino, »Apostel und Evangelist« von Ostgeorgien, vor. Die georgischen Quellen enthalten ihrer Ansicht nach »trotz aller ›märchenhaften‹ Züge ... ein Konglomerat jüngerer und älterer – verschieden alter, z.T. sogar sehr alter – Traditionen«, sie schließt aber »den Einfluß sekundärer ›unhistorischer‹, gleichsam deutenden Legendenmaterials« nicht aus. Weitere Aufschlüsse soll ein in Arbeit befindlicher Kommentar bringen. Andrea Schmidt weist auf einen angeblichen, antichalzedonensischen Brief Petros' des Iberers an die Armenier hin, der – bisher weitgehend unbeachtet – in der armenischen Version der Plerophorien des Johannes Ruphos enthalten ist; sie bestimmt daneben auch das Verhältnis der drei armenischen Plerophorien-Versionen: sie stammen aus den beiden (!) Mitte des 13. Jh.s entstandenen armenischen Übersetzungen der Chronik Michaels des Syrers oder gehen darauf zurück.

Die Beitrage der drei letzten Abschnitte betreffen vorwiegend die südost- und osteuropäischen Kirchen. Sie behandeln zu einem guten Teil die Kirchengeschichte dieses Jahrhunderts, nicht zuletzt die Situation seit dem Ende der kommunistischen Ära. Sie sind deshalb von großem Interesse und stellen teilweise eine spannende zeitgeschichtliche Lektüre dar.

Unmittelbaren Bezug zum Christlichen Orient haben noch folgende Beiträge dieser Abschnitte: Bernhard Plank, »Chalzedon einst und heute. Begegnungen zwischen orientalisch-orthodoxen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche«, Haçik Gazer, »Der Kurs der Ökumene in Armenien« (es geht vor allem um die Probleme, die ein befremdliches Rundschreiben des armenisch-katholischen Patriarchen vom 7. 6. 1992 hervorgerufen hat), Michael Ghattas, »Das ›Patristic Centre Cairo‹« und Hermann Goltz, Unterwegs zwischen Baku und Etchmidadzin (26. 11.-8. 12. 1992).

Zur Vorbereitung des armenisch-aserbaidschanischen »Religionsgipfels« in Montreux 1993«. Wolfram Reiss weist auf »Neue Formen des Episkopats in der Koptisch-Orthodoxen Kirche« hin, nämlich auf das seit 1962 bestehende Institut der »allgemeinen« Bischöfe, das heißt von Bischöfen ohne eigene Diözese, die gesamtkirchliche Aufgaben wahrnehmen (z. B. für Erziehung, für Höhere Studien usw.) oder als Hilfsbischöfe in Diözesen bzw. als Klosterbischöfe tatig sind. Derartige »allgemeine« (»ökumenische«) Bischöfe gab es im 18. und 19. Jh. auch in der syrisch-orthodoxen Kirche, und zwar als Hilfsbischöfe des Patriarchen (s. meine Ausfuhrungen dazu in OrChr 79 [1995] 254). Etwas spàter, in den siebziger Jahren, lebte bei den Kopten auch das seit Jahrhunderten außer Gebrauch gekommene Amt des Chorbischofs (vorübergehend?) wieder auf.

Insgesamt ist der Band eine würdige Gabe für den Jubilar, der sich nicht nur um Wissenschaft und Ökumene verdient gemacht hat, sondern der auch viele Studenten für die Ostkirchen interessiert und begeistert hat. Die Herausgeber Kohlbacher und Lesinski verdienen Dank dafür, daß sie die inhaltsreiche und anregende Festschrift initiiert und betreut haben. Karl Christian Felmy und Heinz Ohme ist dafür zu danken, daß der Band in ihrer Reihe »Oikonomia« erscheinen konnte, und das auch noch zu einem sehr ökonomischen Preis.

Hubert Kaufhold

XXV. Deutscher Orientalistentag vom 8. bis 13. 4. 1991 in München. Vorträge. Im Auftrag der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herausgegeben von Cornelia Wunsch (= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplementa 10), Stuttgart (Franz Steiner Verlag) 1994, 540 Seiten, 128,– DM

Vom 17. Deutschen Orientalistentag 1968 in Würzburg an werden die Kongreßakten als Supplementbände zur ZDMG veröffentlicht. Diese Bände erschienen seit Nr. 9 (Internationaler Orientalistenkongreß in Hamburg) nicht mehr im tristen hellblauen und schnell ins Bräunliche verschießenden, nicht mehr zeitgemäßen Kleid der ZDMG, sondern mit einem farbenfroheren Einband, welcher der Zeitschrift vielleicht auch gut stunde.

Der Münchener Orientalistentag 1991 war der erste, zu dem nach Jahrzehnten der politisch bedingten Trennung auch wieder Teilnehmer aus der ehemaligen DDR und dem früheren Ostblock nach eigenem Belieben kommen konnten. Der letzte wohl einigermaßen gemeinsame (14.) Deutsche Orientalistentag war 1958 in Halle an der Saale veranstaltet worden.

In Halle hatte übrigens zum ersten Mal die Sektion »Christlicher Orient und Byzanz« getagt, wie dem Bericht von E. Hammerschmidt (OrChr 43 [1959] 153-155) zu entnehmen ist. Einer der damaligen Redner war der Berliner Byzantinist Johannes Irmscher, der über »Die Berliner byzantinistischen Arbeiten und die Orientalistik« sprach. 1991 in Munchen war er wieder dabei und referierte in der gleichen Sektion über »Hundert Jahre Berliner Kirchenväterkommission. Ihre Bedeutung für die Orientalistik« (S. 88-93). Diese nach der 1890 erfolgten Zuwahl Harnacks in die Berliner Akademie der Wissenschaften gegründete Kommission widmete sich der Ausgabe der griechischen christlichen Schriftsteller, parallel zum Wiener Corpus der lateinischen Väter. Darüber hinaus wurden aber auch eine Reihe orientalischer Texte in Übersetzung veröffentlicht; in diesem Zusammenhang ist besonders der Name des Koptologen Carl Schmidt zu nennen.

Von den Vorträgen konnten – wie auch bei den anderen Sektionen – nur wenige in den ohnehin dicken Band aufgenommen werden. Erschienen ist noch der Beitrag von Michael van Esbroeck (der die Sektion zusammen mit Armin Hohlweg leitete): »Ein unbekannter Traktat *Ad Thalassium* von Maximos dem Bekenner« (S. 75-82). Er behandelt die georgische Übersetzung der auch griechisch und lateinisch erhaltenen Erotapokriseis, insbesondere ihr Verhaltnis zum griechischen Text; die georgische Version scheint »die ursprüngliche Fassung bewahrt zu haben« und bietet darüber hinaus neue Materialien für Maximos.

Den dritten aufgenommenen Vortrag hielt Gunther Christian Hansen: »Ein Zeugnis für das jüdische Purimfest in Syrien im 5. Jahrhundert« (S. 83-87). Der Verfasser geht von einer Stelle beim Kirchenhistoriker Sokrates aus, in der über ein Volksfest der Juden in »Immonmestar«, einem Ort in Nordsyrien, und einen dabei begangenen Mord an einem christlichen Knaben berichtet wird. Er bezieht sie wohl zu Recht auf das Purimfest. Die Erklärung des Ortsnamens überzeugt mich dagegen nicht. Im ersten Bestandteil soll sich der mit dem Purimfest in Verbindung stehende Name Haman verbergen, im zweiten das Part. Etpa'al von *ṣrā* »zerreißen«. Aber warum sollten Juden ihr Dorf ausgerechnet nach dem Judenfeind Haman benannt haben, auch wenn der Beiname auf sein Ende anspielen würde? Im übrigen wurde Haman nach Esther 7, 10 am Galgen aufgehängt, nicht zerrissen. Der Verfasser kann auch keine parallelen Ortsnamen nennen.

Neben den Vorträgen der Sektion »Christlicher Orient« bieten weitere Sektionen einschlägige Vorträge. Bei den Semitisten berichtete Otto Jastrow über »Neuentdeckte aramäische Dialekte der Türkei« (S. 69-74). Zunächst gibt er einen kurzen Überblick über die von Juden und Christen gesprochenen Dialekte und die Forschungssituation, die einerseits gekennzeichnet ist durch die meist politisch bedingte Auswanderung der Sprecher und den damit drohenden Untergang der Dialekte, andererseits durch den besseren Zugang der Forscher zu den jetzt zum Beispiel in Europa wohnenden Angehörigen der betreffenden Gruppen. Anschließend befaßt er sich vor allem mit dem Dialekt von Hertevin.

In der Sektion »Arabistik und Islamkunde« sprach Gerhard Höpp über das Thema: »Ein Bild vom anderen: Berlin in arabischen Reisebeschreibungen des 19. Jahrhunderts« (S. 167-173). Zwei der drei orientalischen Reisenden, die über ihren Berlinbesuch berichtet haben, waren Christen: der griechisch-orthodoxe Salīm Bustrus (1839-1883) (vgl. Graf IV 303) und der »katholische Ägypter« Naḫla Ṣāliḥ (†1899).

Erwähnt sei schließlich noch der Festvortrag von Paul Kunitzsch über »Europa und die islamische Welt im Dialog durch die Jahrhunderte« (S. 8-22).

Hubert Kaufhold

World Guide to Religious and Spiritual Organizations. Edited by the Union of International Associations, München–New Providence–London–Paris (K. G. Saur Verlag) 1996, X und 471 Seiten, 498 DM

Das Buch listet 3495 Organisationen mit religiöser Zielsetzung im weitesten Sinn auf. Grundlage ist eine Datensammlung der »Union of International Associations«, so daß nur solche Vereinigungen erfaßt sind, die einen internationalen Bezug haben. Die meisten Einträge stammen aus dem christlichen, islamischen und jüdischen Bereich, es sind aber auch weitere Religionen und Weltanschauungen vertreten. Verständlicherweise enthalten sich die Herausgeber einer Wertung. So ist etwa auch die »Church of Scientology« aufgenommen.

Die einzelnen alphabetisch angeordneten Eintrage bestehen zunächst aus dem Namen, gegebenenfalls in mehreren Sprachen. An erster Stelle steht in der Regel die englische Form, doch wird die Benutzung des Buches durch zahlreiche Verweise erleichtert. Dann folgen Adresse, kurze Geschichte, Ziele, Struktur, internationale Beziehungen, Tätigkeiten, Publikationen Mitgliederzahl u. a. Die Angaben beruhen vor allem auf dem »Yearbook of International Organizations«. Sie sind vom Umfang sehr unterschiedlich, was naturlich von der Mitteilungsfreudigkeit der jeweiligen Institution selbst abhängt, auf die man sich im wesentlichen verlassen mußte.

Vertreten sind zahlenmäßig sehr große Organisationen, vgl. etwa Einträge wie »Administrative Hierarchy of the Roman Catholic Church« (= Vatikan) oder »Ecumenical Patriarchate of Constantinople«, aber auch kleine und kleinste Vereinigungen. Großen Raum beanspruchen die religiösen Orden und Kongregationen. So umfassen z. B. allein die Einträge, die mit »Sisters«, »Sœurs« oder

»Suore« beginnen, immerhin rund 12 der 236 Seiten des Hauptteils. Die Durchsicht des Bandes zeigt eine enorme Vielfalt einschlägiger Vereinigungen, dabei so Erstaunliches wie die »Archcon*fraternity* of Christian *Mothers*« (die kaum feministisch angehaucht sein dürfte!) oder das mir bisher nicht bekannt gewesene »International Centre of Sindonology« (»Internationales Forschungszentrum für das Heilige Leichentuch Christi«) mit einer eigenen Publikaton namens »Sindon«; der Sitz ist allerdings nicht angegeben.

Auch sonst fehlen manchmal notwendige Angaben, die man hätte erwarten können. Beim »Athénée International des Dominicains (Angelicum)« steht nur der Vermerk: »Adress not yet obtained.« Sie wäre ohne weiteres im Annuario Pontificio zu ermitteln gewesen, das anscheinend als Quelle nicht benutzt wurde.

Das östliche Christentum ist kaum berucksichtigt. Neben der Kongregation für die Ostkirchen finden sich am ehesten noch Organisationen der katholischen Kirche, die im Orient wirken: die »Assemblé des ordinaires catholique de Terre Sainte« oder die »Custody of the Holy Land«. Vertreten ist auch das »Middle East Council of Churches«. Immerhin finden sich einige Einträge aus dem Bereich der orthodoxen Kirche, z. B. die griechisch-orthodoxen Patriarchate von Alexandreia und von Antiocheia, die »Holy Community of Mount Athos« oder das »Orthodox Centre of the Ecumenical Patriarchate« (Chambésy).

Für den Christlichen Orient im engeren Sinn stoßen wir nur auf die Antonianer (bei denen seltsamerweise die maronitischen und chaldäischen als zusammengehörig behandelt werden) und die Mechitharisten, also nur unierte Orden. Bei der »Coptic Fellowship International« handelt es sich um eine Vereinigung mit Sitz in den USA. Es erscheint auch noch die »Union of Armenian Evangelical Churches in the Near East«. Institutionen der alten Ostkirchen (Syrer, Kopten, Äthiopier) kommen gar nicht vor. Das ist ein deutlicher Mangel.

Verzeichnet sind einige wenige ökumenische Institutionen, so die »Commission mixte pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église assyrienne de l'Orient«, die »Inter-Orthodox Preparatory Commission for the Theological Dialogue with Lutherans« und die »Lutheran-Orthodox Joint Commission«.

Die wenigen aufgenommenen wissenschaftlichen Organisationen aus dem Bereich der Ostkirchen sind nur dürftig dokumentiert. So erfährt man über die »Association internationale des études coptes« nur: »Events: *Congrès* Louvain-la-Neuve (Belgium) 1988. Members: Membership countries not specified.« Ich habe den Verdacht, daß hiermit die »International Coptic Association. Founded 1975« (ohne weitere Angaben) identisch ist. Erstere wurde allerdings 1976 gegründet und nennt sich englisch »International Association for Coptic Studies«. Das »Centre de recherches sur l'Orient chrétien (CEROC)« ist überhaupt nur mit dem Namen vertreten und fehlt deshalb im Länderteil unter »Lebanon«. Das »Pontifical Oriental Institute« in Rom dagegen wird angemessen vorgestellt.

Verblüfft ist man über den Eintrag »Ecumenical Councils« und die Beschreibung: »Structure: A conference series; not an organisation. Events: *Councils* Nicaea I 325 ... (usw.), Vatican II 1962-1965«; die Aufzählung der von den Ostkirchen nicht anerkannten Konzilien beweist im übrigen erneut die rein lateinisch-westliche Sicht.

In einem zweiten Teil (S. 249-355) sind die einzelnen Staaten und die in ihnen tätigen Organisationen aufgelistet. Sieht man die Länder Armenia, Egypt, Eritrea, Ethiopia, Georgia, Iraq, Israel, Lebanon, Palestine und Syria durch, wird augenfällig, daß praktisch nur westliche christliche Institutionen erscheinen.

Auf Seite 365-406 folgt ein Sachregister, in dem die Organisation nach ihren Zielen und Tätigkeiten verzeichnet sind.

Schließlich werden auf S. 409-425 die Organisationen nach ihrem Gründungsdatum aufgeführt. Es beginnt gleich mit einem Paukenschlag: dem Jahr 312 und einem »Sovereign Constantinian Order«, über den es im Hauptteil heißt: »Founded: 312, Constantinople, by the Emperor Constantine,

as a supra-confessional order of chivalry. Recognised by a number of governments. Aims: Promote of a new cosmopolitan *Christian elite*.« Daß außerdem vermerkt ist: »Adresse not obtained«, besagt genug. Als zweitälteste Institution erscheint der durchaus seriöse »Order of St Basil the Great« (Grottaferrata). Hinter das Gründungsdatum 358 muß man allerdings ein Fragezeichen machen; im Textteil wird auch nur angegeben, daß die Basileiosregel aus diesem Jahre stamme.

Wie die vorstehenden Ausführungen zeigen, ist der »Guide« für das östliche Christentum ziemlich unergiebig. Wer sich darüber informieren will, wird weiterhin eher andere – wenn auch nicht ganz vergleichbare – Nachschlagewerke heranziehen, vor allem das Päpstliche Jahrbuch, den letztmals 1974 erschienenen und damit leider nicht mehr aktuellen Band »Oriente Cattolico« und das vom Ostkirchlichen Institut in Regensburg herausgegebene Heft »Orthodoxia« (9. Auflage 1996). Gleichwohl ist das neue Buch ein nützliches Nachschlagewerk, in dem man kurzgefaßte Informationen über viele religiöse Organisationen findet. Seine Durchsicht zeigt darüber hinaus ihre bunte Vielfalt und ist wegen einiger Kuriositäten gelegentlich sogar amüsant. Es ist aber wohl – schon wegen des stolzen Preises – nicht unbedingt für Privatbibliotheken gedacht.

Hubert Kaufhold

Andere bei der Redaktion eingegangenen Schriften:

H. Georg Vard. Abgarean, Ḫorhrdacutʿiwnner ..., Wien (Imprimerie Mechithariste) 1987 (= Mḫitʿar Matenašar, 18), 40 S.

Vardan Zorencʿ, Kʿristos Astuac – anhražešt?, Wien (Imprimerie Mechithariste) 1991 (= Mḫitʿar Matenašar, 26), 65 S.

al-Fikr al-Masīḥī, Mağalla masīḥīya iʿlāmīya ṭaqāfīya (Al-Fikr al-masihi, monthly magazine St. Thomas Church: Mosul – Iraq), 28. Jahrgang, 1992, No. 271-272 (Januar-Februar, u.a.: B. Saġīr, al-Kanīsat al-mārūnīya fī Lubnān waʾlʿālam, S. 10-16; B. Ḥabāba, Iʿlām fī kanīsat al-ʿIrāq: al-baṭrīyark Afrām Raḥmānī, S. 45-47), No. 273-274 (März-April, u.a.: B. Ḥaddād, Iʿlām ...: al-qass Buṭrus Naṣrī (1861-1917), S. 93-95), No. 275-276 (Mai-Juli, u.a.: Y. Ğaulāġ), Iʿlām ...: al-muṭrān Yaʿqūb Auğīn Mannā (1866-1928), S. 132f.), No. 277-278 (August-Oktober), No. 279-280 (November-Dezember, u.a.: B. Ḥabāba, Iʿlām ...: Gīwargīs ʿAwwād (1908-1992), S. 238f.)

Salesia Bongenberg, Der Herr hat Sein Volk heimgesucht. Bildbotschaften von Mariä Verkündigung und Heimsuchung, Coesfeld (Verlag + Druckerei Albert Paus) 1995, 121 S., 12,80 DM (Band 6 der von S. Bongenberg hg. Reihe »Bildbotschaften«, die »nicht in die Reihe wissenschaftlicher oder theologischer Arbeiten (gehören), sondern nur zu einer persönlichen Begegnung verhelfen«; der Band enthält auch mehrere Bilder aus dem Bereich der Ostkirchen, z. B. koptische und armenische).

ORIENTALIA BIBLICA ET CHRISTIANA

Herausgegeben von Eckart Otto und Siegbert Uhlig

1 Eckart Otto / Siegbert Uhlig

Bibel und Christentum im Orient

Studien zur Einführung der Reihe „Orientalia Biblica et Christiana"

1991. 87 Seiten, 7 Abb
(ISBN 3-447-03526-9),
Ln, DM 48,– / öS 350,– / sFr 44,50

2 Michael Breydy

Etudes Maronites

1991. 140 Seiten
(ISBN 3-447-03527-7),
br, DM 64,– / öS 467,– / sFr 58,–

3 Heinz Fahr und Uwe Gleßmer

Jordandurchzug und Beschneidung als Zurechtweisung in einem Targum zu Josua 5

(Edition des Ms T.-S. B 13,12)

1991. 162 Seiten, 24 Faksimiles
(ISBN 3-447-03528-5),
br, DM 64,– / öS 467,– / sFr 58,–

4 Dharmakkan Dhanaraj

Theological Significance of the Motif of Enemies in Selected Psalms of Individual Lament

1992. 311 Seiten
(ISBN 3-447-03529-3),
Ln, DM 94,– / öS 686,– / sFr 85,50

5 Andrea B. Schmidt

Kanon der Entschlafenen

Das Begräbnisrituale der Armenier

1994. 307 Seiten, 4 Abb.
(ISBN 3-447-03539-0),
Ln, DM 108,– / öS 788,– / sFr 96,–

6 Marylin E. Heldman

The Marian Icons of the Painter Fré Şeyon

A Study in Fifteen-Century Ethiopian Art, Patronage and Spirituality

1994. 220 Seiten, 103 Abb.
(ISBN 3-447-03540-4),
Ln, DM 128,– / öS 934,– / sFr 114,–

This study of the œuvre of the monk Fré Şeyon, one of the greatest painters in the history of Ethiopian art, is supported by the author's in-depth research into the history, art, and theological literature of Ethiopia. Fré Şeyon's work reflects fifteenth-century exchanges between the Ethiopian and European courts.

7 Jack Newton Lawson

The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millennium

Toward an Understanding of Šīmtu

1994. XIII, 143 Seiten
(ISBN 3-447-03541-2),
Ln, DM 98,– / öS 715,– / sFr 89,–

The book examines the role of the god's in human affairs – their ability to determine human life, the nature of divinity, and the god's own susceptibility to fate. Finally, the book attempts to show the impact that simtu had in the lives of ancient Mesopotamians by examining both the authoritative nature of the texts which deal with simtu and the well-established rituals which owed their existence to the determination of fate: the substitute king ritual and the akitu-festival.

8 Eckart Otto

Kontinuum und Proprium

Studien zur Sozial- und Rechtsgeschichte des Alten Orients und des Alten Testaments

1996. Ca. X, 380 Seiten
(ISBN 3-447-03835-7),
Ln, ca. DM 148,– / öS 1080,– / sFr 131,–

Die hier versammelten Aufsätze Ottos, von denen fünf unveröffentlicht sind, spannen den weiten Bogen von der Landeskunde und Archäologie Palästinas über die Kultur- und Religionsgeschichte des Alten Orients und im Alten Testament bis zu ethischen Grundkonflikten in der Moderne. Dabei rückt die Rechtsgeschichte in den Mittelpunkt. Im Rechtsvergleich zwischen keilschriftlichen und biblischen Rechtsüberlieferungen werden die Relationen zwischen Recht, Religion und Gesellschaft in ihren jeweiligen Besonderheiten der Rechtsentwicklung ebenso behandelt wie Fragen des Rechtstransfers. Der Alte Orient und das Alte Testament sind als kulturhistorische Impulsgeber bis in die Moderne noch zu entdecken. Die Aufsätze zur Ethik arbeiten diese Dimension antiker Kulturgeschichte heraus.